

ANUARUL

MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI – XII

IN MEMORIAM
VASILE MUNTEANU



IAȘI - 2012

ANUARUL

MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei primește articolele dvs. în următoarele condiții:

1. Text de cel mult 25 pagini (inclusiv note, imagini și eventuale anexe), redactat conform normelor academice în vigoare, în Times New Roman 12, la un rând, pe CD sau e-mail la adresele: **etnomuz2003@yahoo.com**, **etnomuz@gmail.com**;
2. Articolele vor fi însoțite de un rezumat în limba română;
3. Notele vor fi scrise, cu font 10, la subsolul paginii, iar pentru scrierea lor va fi utilizat sistemul european de notare, cu trecerea autorului, a titlului lucrării (caractere italice), localitatea, editura, anul și pagina;
4. Articolele nepublicate nu se restituie decât la cererea expresă a autorilor;
5. Responsabilitatea asupra conținutului textelor publicate revine exclusiv autorilor.

COMPLEXUL MUZEAL NAȚIONAL „MOLDOVA” IAȘI
MUZEUL ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

ANUARUL
MUZEULUI ETNOGRAFIC
AL MOLDOVEI
XII

IAȘI – 2012

CONSULTANT ȘTIINȚIFIC

Prof. univ. dr. Ion H. Ciubotaru

REDAȚIA

Vasile Munteanu – redactor coordonator

Marcel Lutic – secretar de redacție

Angelica Olaru

Victor Munteanu

TEHNOREDACTARE

Angelica Olaru

TRADUCEREA

Coralia Costăș

Adresa redacției:

Muzeul Etnografic al Moldovei

Piața Ștefan cel Mare și Sfânt, nr. 1, Iași, 700028

tel. 0232/275.979, 0232/213.324; int. 156, 157, 165

E-mail: **etnomuz2003@yahoo.com; etnomuz@gmail.com**

ISSN 1583-6819



*Memoriei
redactorului coordonator
Vasile Munteanu*

REPERE BIOGRAFICE

- S-a născut în localitatea Oniceni din județul Suceava (2 ianuarie 1966).
- A absolvit Facultatea de Istorie a Universității „Al. I. Cuza” din Iași (iunie 1996).
- Muzeograf (august 1996 – aprilie 2007) și apoi cercetător științific (aprilie 2007 – octombrie 2012) la Muzeul Etnografic al Moldovei.
- Conducătorul Muzeului Etnografic al Moldovei (august 1999 – noiembrie 2005).
- Director al Direcției pentru Cultură și Patrimoniu Național Iași (decembrie 2005 – octombrie 2012).
- Profesor asociat la Facultatea de Istorie a Universității „Al. I. Cuza” din Iași, specialitatea *Etnologie* (2007-2012).
- Inițiatorul și coordonatorul publicației științifice „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, volumele I-XII, Iași, 2001-2012.
- Fondator, prin demersuri teoretice și metodologice, al *Muzeului Viei și Vinului* din Hârlău, inaugurat în iulie 2006.
- Publicistica sa de specialitate este reunită în volumul postum Vasile Munteanu, *Pagini de etnografie. Studii, articole, comentarii*, Iași, Editura Palatul Culturii, 2012, 308 p. Cuvânt înainte, *O lumină mai puțin*, semnat de prof. univ. dr. Ion H. Ciubotaru. Volum îngrijit de Angelica Olaru, Victor Munteanu, Cornel Ciucanu.
- Inițiatorul și organizatorul manifestărilor etnoculturale *Târgul Meșterilor Popolari* (2000-2012), *Târgul de Armineni* (2005-2006), *Datini de iarnă* (1997-2001), *Ouă încondeiate* (2001-2005), precum și al unor expoziții tematice interactive, dezbateri științifice etc.
- Coorganizator al *Târgului de ceramică tradițională „Cucuteni 5000”*, *Expoziției Naționale de Artă Naivă, Festivalului de cântece și jocuri bătrânești „Trandafir de la Moldova”*, Simpozionului Național *Monumentul – tradiție și viitor* (2006-2012), *Expoziției Brățările dacice la Iași* (octombrie 2007), al *Simpozionului Internațional de Heraldică și Genealogie* (mai 2007), *Simpozionului Internațional de Bizantinologie* (mai 2008), *Sesiunii Națională de Rapoarte Arheologice* (mai 2008) ș.a.
- Proiecte inițiate, coordonate și consiliate: *Modalități de organizare a timpului liber la tineretul din zona rurală. Județul Iași* (1997); *Târguri și iarmaroace din Moldova* (1998-2000); *Ghidul tradițiilor din județul Iași* (1998); *Bucătăria tradițională moldovenească* (2001); *Arta populară meșteșugărească – cartea de vizită a Moldovei* (2004); *Muzee și colecții sătești și școlare din județul Iași* (2005-2007); *Memoria patrimoniului tehnic*, Iași, Vaslui, Suceava (2006-2008); *Case și conace boierești din zona Iașilor* (2006-2007); *Meșteșuguri populare din Vaslui – România, Leova și Hâncești – Republica Moldova* (2008); *Cartografierea siturilor arheologice și monumentelor istorice* (2006-2008).
- *Cercetări etnografice de teren*: Straja, Putna, Nisipitu (1993); Voitinel, Brodina (1994); Gherăești (1995); Fălțiceni, Roman (1997); Poiana Deleni – Hârlău (1998); Valea Moldovei – coordonator al echipei de cercetare (1999); Roșia Montană (august 2001); Cucuteni – coordonator al echipei de cercetare (iulie – august 2002); Valea Telejnei – coordonator al echipei de cercetare (iulie 2003); Huși – coordonator al echipei de cercetare (iulie 2004); Crasna – Vaslui, coordonator al echipei de cercetare (iulie 2005); Valea Bistriței, Bicazul Ardelean (noiembrie – decembrie 2006); Vaslui, Leova și Hâncești – Republica Moldova (2008).
- Doctorand în istorie, specialitatea *Etnografie*, la Facultatea de Istorie a Universității „Al. I. Cuza” din Iași.

SUMAR

IN MEMORIAM

<i>Vasile Munteanu (1966-2012) (Ion AGRIGOROAIEI)</i>	13
<i>O lumină mai puțin (Ion H. CIUBOTARU)</i>	17
<i>Cât de mult ne lipsește Vasile Munteanu (Marcel LUTIC)</i>	19
<i>Elena Postalachi (1942-2012) (Varvara BUZILĂ)</i>	35

RESTITUIRI

Petru CARAMAN, <i>O influență românească asupra limbilor slovacă și cehă</i>	43
Ion CHELCEA, <i>Credințe și practici religioase agricole</i>	55

STUDII

Varvara BUZILĂ, „Ori te poartă cum ți-i vorba, ori vorbește cum ți-i portul” (despre modalități de menținere a statutului social în societatea tradițională)	81
Silvia CIUBOTARU, <i>Paharul de zile mari</i>	101
Marin CONSTANTIN, <i>Orizontul comparativ european al lui Dimitrie Cantemir în lucrarea „Descriptio Moldaviae”</i>	131
Sanda GOLOPENȚIA, <i>Despre plante în descântatul de dragoste</i>	143
Adina HULUBAȘ, <i>Ipostaze ale divinităților destinului în credințe arhaice și în literatura populară</i>	173
Mircea PĂDURARU, <i>Agârbiceanu și folclorul. Despre elementul fabulos din structura universului realist</i>	189
Andrei PROHIN, <i>Revelații dinaintea morții, conform tradiției creștin-ortodoxe</i>	197
Pr. Tadeus ROSTWOROWSKI, Ecaterina HANGANU, <i>Spațiu și timp mitic în „Miorița”</i>	219

MATERIALE

Maria BORZAN, Roxana-Maria MAN, <i>Costumul femeiesc din ținuturile mureșene</i>	255
Daniela CALISTRU, <i>Valori patrimoniale etnografice ale Muzeului Municipal Pașcani (județul Iași)</i>	295
Nicolae DUDNICENCO, <i>Creșterea cailor în Țara Moldovei (secolul al XVI-lea – începutul secolului al XIX-lea)</i>	307
Lucian-Valeriu LEFTER, <i>Ipostaze etnografice basarabene. Note despre rituri și solidarități tradiționale</i>	325
Aurel PREPELIUC, <i>Monografia etnografică a comunei Moldovița. Arhitectura populară</i>	337

DOCUMENTE

Arcadie M. BODALE, <i>Câteva documente privitoare la istoria bisericească și la etnografia românească din Transilvania și din Bucovina, păstrate la Arhivele din Viena (1675-1785)</i>	357
--	-----

ANIVERSĂRI, COMEMORĂRI

Marin CONSTANTIN, <i>De la „Anthropology at home proper” la „Anthropologia perennis”. Gheorghiță Geană la 70 de ani</i>	409
Ioan GODEA, <i>Prof. dr. Mihai Dăncuș la 70 de ani</i>	417
Cosmina TIMOCE, <i>„Anuarul Arhivei de Folklor”</i>	443

RECENZII, PREZENTĂRI, NOTE BIBLIOGRAFICE

<i>Catagrafiile Vistieriei Moldovei (1820-1845)</i> . Coordonatori: Mircea Ciubotaru și Silviu Văcaru, Iași, Editura StudIS, 2008-2011, 5 volume (Marcel LUTIC)	469
Steliana BĂLTUȚĂ, <i>Țesături – alesături: păretarul, lăicercul, scoarța. Catalog</i> , Botoșani, Editura Agata, 2009 (Eva GIOSANU)	472
Pamfil BILȚIU, <i>Prelucrarea artistică a lemnului în arta populară din Maramureș</i> , Baia Mare, Editura Eurotip, 2010, 180 p. (Ovidiu FOCȘA)	473
Ion CHELCEA, <i>Agricultura la români de la origini până la jumătatea secolului XX</i> . Pitești, Editura Universității din Pitești, 2010, 324 p. (Marcel LUTIC)	476
Ion CHERCIU, <i>Spiritualitate tradițională românească în epoca interbelică/Spiritualité traditionnelle roumaine de l'entre-deux-guerres</i> . București, Muzeul Național al Satului „Dimitrie Gusti”, 2010, 199 p. (Marcel LUTIC)	480
<i>Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Românii din Bulgaria</i> , vol. I. Timoc, București, Editura Etnologică, 2010, 200 p. + ilustrații (Adina HULUBAȘ)	484
Varvara BUZILĂ, <i>Costumul popular din Republica Moldova. Ghid practic</i> , Chișinău, Editura Reclama, 2011, 160 p. (Eva GIOSANU)	489
Ioan GODEA, <i>Moralitate, mentalitate și osândă. Perindele, colodă și mireasa pe grapă</i> , Timișoara, Editura de Vest, 2011, 162 p. (Silvia CIUBOTARU) ...	492
<i>Istorie și tradiție în spațiul românesc. Trupul și sufletul – evoluție și simbol</i> , vol. 9, Sibiu, Editura Techno Media, 2011, 302 p. (Dimitrie-Ovidiu BOLDUR)	495
<i>Nők, szőnyegek, háziipar (Femei, covoare, artizanat)</i> , Budapest, Néprajzi Múzeum, 2011, 64 p. (Lucian-Valeriu LEFTER)	497
Ion H. CIUBOTARU, <i>Ouăle de Paști la români. Vechime, semnificații, implicații ritual-ceremoniale</i> , Iași, Editura Presa Bună, 2012, 338 p. (Ion CUCEU)	499
Ion H. CIUBOTARU, <i>Ouăle de Paști la români. Vechime, semnificații, implicații ritual-ceremoniale</i> , Iași, Editura Presa Bună, 2012, 338 p. (Ioana REPCIUC)	506
Anton GOLOPENȚIA, <i>Rapsodia epistolară. Scrisori primite și trimise de Anton Golopenția (1923-1950)</i> , vol. III, București, Editura Enciclopedică, 2012, 762 p. (Silvia CIUBOTARU)	514
Petruța Pop, Olivia Bărbuță, <i>Portul tradițional din Pânade</i> , Alba Iulia, Editura Vertical, 2012, 138 p. (Ioan POPA)	521

ABREVIERI 525

TABLE DES MATIERES

IN MEMORIAM

<i>Vasile Munteanu (1966-2012)</i> (Ion AGRIGOROAIEI)	13
<i>Une lumière de moins</i> (Ion H. CIUBOTARU).....	17
<i>Combien Vasile Munteanu nous manque</i> (Marcel LUTIC)	19
<i>Elena Postalachi (1942-2012)</i> (Varvara BUZILĂ)	35

RESTITUTIONS

Petru CARAMAN, <i>Une influence du roumain sur le slovaque et le czèque</i>	43
Ion CHELCEA, <i>Croyances et pratiques religieuses agricoles</i>	55

ETUDES

Varvara BUZILĂ, „Ori te poartă cum ți-i vorba, ori vorbește cum ți-i portul” (sur les manières de maintenir le statut social dans la société traditionnelle)	81
Silvia CIUBOTARU, <i>La Coupe merveilleuse</i>	101
Marin CONSTANTIN, <i>L'Horizon comparatif européen de Dimitrie Cantemir dans sa „Descriptio Moldaviae”</i>	131
Sanda GOLOPENȚIA, <i>Sur les Plantes dans les charmes d'amour</i>	143
Adina HULUBAȘ, <i>Hypostases des divinités du destin dans les croyances archaïques et dans la littérature populaire</i>	173
Mircea PĂDURARU, <i>Agârbiceanu et le folklore. Sur l'élément fabuleux de la structure de l'univers réaliste</i>	189
Andrei PROHIN, <i>Révélations avant la mort, selon la tradition chrétienne-orthodoxe</i>	197
Pr. Tadeus ROSTWOROWSKI, Ecaterina HANGANU, <i>Espace et temps mythiques en «Miorița»</i>	219

MATERIAUX

Maria BORZAN, Roxana-Maria MAN, <i>Le Costume des femmes du département de Mureș</i>	255
Daniela CALISTRU, <i>Valeurs du patrimoine ethnographique du Musée Municipal de Pașcani (département de Iași)</i>	295
Nicolae DUDNICENCO, <i>L'Elevage des chevaux dans le Pays de la Moldavie (XVIe siècle – début du XIX siècle)</i>	307
Lucian-Valeriu LEFTER, <i>Hypostases ethnographiques bessarabéennes. Notes sur rites et solidarités traditionnels</i>	325
Aurel PREPELIUC, <i>Monographie ethnographique de la commune de Moldovița. L'architecture populaire</i>	337

DOCUMENTS

Arcadie M. BODALE, <i>Quelques documents concernant l'histoire ecclésiastique et l'ethnographie roumaine de Transylvanie et de Bucovine gardés dans les archives de Vienne (1675-1785)</i>	357
--	-----

ANNIVERSARIES. COMMEMORATIONS

Marin CONSTANTIN, <i>De l'„Anthropologie chez soi proprement dite” à „Anthropologia perennis”. Gheorghiuță Geană à l'âge de 70 ans</i>	409
Ioan GODEA, <i>Prof. dr. Mihai Dăncuș à l'âge de 70 ans</i>	417
Cosmina TIMOCE, <i>„Anuarul Arhivei de Folklor”</i>	443

COMPTE-RENDUS, PRESENTATIONS,

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES	469
-------------------------------------	-----

ABREVIATIONS	525
---------------------------	-----

TABLE OF CONTENTS

IN MEMORIAM

<i>Vasile Munteanu (1966-2012)</i> (Ion AGRIGOROAIEI)	13
<i>A Light That Went Away</i> (Ion H. CIUBOTARU)	17
<i>How Much We Miss Vasile Munteanu</i> (Marcel LUTIC).....	19
<i>Elena Postalachi (1942-2012)</i> (Varvara BUZILĂ)	35

RESTITUTIONS

Petru CARAMAN, <i>An Influence of the Romanian</i> <i>on the Slovak and the Czech</i>	43
Ion CHELCEA, <i>Agricultural Religious Beliefs and Practices</i>	55

STUDIES

Varvara BUZILĂ, „ <i>Ori te poartă cum ți-i vorba, ori vorbește cum ți-i portul</i> ” (<i>On Ways of Maintaining Social Statute in the Traditional Society</i>)	81
Silvia CIUBOTARU, <i>The Miraculous Chalice</i>	101
Marin CONSTANTIN, <i>Dimitrie Cantemir's European Comparative</i> <i>Horizon in „Descriptio Moldaviae”</i>	131
Sanda GOLOPENȚIA, <i>On Plants in Love-Charming</i>	143
Adina HULUBAȘ, <i>Hypostases of the Destiny Gods in Secular</i> <i>Beliefs and Folk Literature</i>	173
Mircea PĂDURARU, <i>Agârbiceanu and the Folklore. On the Fabulous</i> <i>Element in the Structure of the Realist Universe</i>	189
Andrei PROHIN, <i>Prophetic Revelations Before Death According to</i> <i>the Christian-Orthodox Tradition</i>	197
Pr. Tadeus ROSTWOROWSKI, Ecaterina HANGANU, <i>Mythical Space</i> <i>and Time in „Miorița”</i>	219

MATERIALS

Maria BORZAN, Roxana-Maria MAN, <i>The Romanian Women's Folk</i> <i>Costume of Mureș County</i>	255
Daniela CALISTRU, <i>Values of the Ethnographic Patrimony</i> <i>of the Museum of the City of Pașcani (County of Iași)</i>	295
Nicolae DUDNICENCO, <i>Growing Horses in Moldavia</i> (<i>16th Century – Beginning of the 19th Century</i>)	307
Lucian-Valeriu LEFTER, <i>Bessarabean Ethnographic Hypostases.</i> <i>Notes on Rites and Traditional Solidarities</i>	325
Aurel PREPELIUC, <i>Ethnographic Monograph of the Commune</i> <i>of Moldovița. Folk Architecture</i>	337

DOCUMENTS

Arcadie M. BODALE, <i>Few Documents Regarding the Church History and the Romanian Ethnography of Transylvania and Bucovine Preserved in the Archives of Vienna (1675-1785)</i>	357
--	-----

ANNIVERSAIRES. COMMEMORATIONS

Marin CONSTANTIN, <i>From the „Anthropology at home proper” to the „Anthropologia perennis”. Gheorghiuă Geană at the Age of 70</i>	409
Ioan GODEA, <i>Prof. Mihai Dăncuș PhD at the Age of 70</i>	417
Cosmina TIMOCE, <i>„Anuarul Arhivei de Folklor”</i>	443

REVIEWS, PRESENTATIONS, BIBLIOGRAPHIC NOTES	469
--	-----

ABBREVIATIONS	525
----------------------------	-----

VASILE MUNTEANU
(1966-2012)

Ion AGRIGOROAIE*

Sunt aproape 20 de ani de când l-am întâlnit pe tânărul Vasile Munteanu în sălile Facultății de Istorie a Universității „Al. I. Cuza”. S-a remarcat în anii studenției printr-o maturitate de gândire care izvoră nu numai dintr-o anumită experiență de viață în raport cu colegii mai tineri, ci mai ales din puterea de discernământ, de judecare echilibrată a evenimentelor și proceselor istorice, într-o vreme plină de confuzii și interpretări tendențioase. Când intervenea în dezbaterile de seminar se făcea liniște; era un cuvânt ascultat și respectat, chiar dacă nu era împărtășit de cei porniți pe calea denigrării valorilor noastre naționale. Îl simțeam alături, împreună cu alți colegi, un sprijin substanțial în înțelegerea corectă a trecutului, mai apropiat sau mai îndepărtat. A făcut parte din promoția 1996, cu absolvenți care au confirmat de-a lungul anilor nu numai o solidă pregătire de specialitate, ci și o angajare civică responsabilă.



L-am simțit în continuare pe același făgaș, urcând treaptă cu treaptă, devenind o autoritate recunoscută în dezbaterile de specialitate: *nouă ani* muzeograf la Muzeul Etnografic al Moldovei din cadrul Complexului Muzeal Național „Moldova” Iași, din care *cinci ani* în fruntea acestui muzeu; aproape *șapte ani*, până în ultima

* Facultatea de Istorie, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași – România.

clipă a vieții, director al Direcției pentru Cultură și Patrimoniu Național Iași; o continuitate exemplară, într-un domeniu slujit cu pricepere, pasiune și competență.

A înțeles repede responsabilitatea istoricului, a etnografului, de apărare a valorilor noastre fundamentale, a tradițiilor și obiceiurilor care ne definesc și ne mențin ființa de neam în fața tendințelor de globalizare. Mi-a mărturisit adesea amărăciunea și îngrijorarea față de nepăsarea celor datori să apere, întru păstrare, toate aceste valori, față de cei rău intenționați, așa cum se întâmplă în zilele noastre cu numeroase clădiri de patrimoniu, monumente de arhitectură românească, tratate cu nepăsare sau intrate în mâna unor afaceriști lipsiți de scrupule, puși pe îmbogățire rapidă. Mi-a vorbit cu inima strânsă de situația unor case, conace boierești, de mare valoare arhitecturală, care au scăpat, așa cum au scăpat, de la demolarea întreprinsă de regimu comunist, fiind astăzi neglijate sau chiar distruse de răutatea oamenilor.

Nu intenționez și nici nu aş fi în măsură să apreciez, la adevăratele dimensiuni, contribuția substanțială adusă la îmbogățirea tezaurului aflat în patrimoniul Muzeului, a literaturii de specialitate, la apariția „Anuarului Muzeului Etnografic al Moldovei”, la întărirea unui colectiv de ținută în instituție, la diriguirea activității culturale din județ și nu numai etc. Alcătuirea volumului postum Vasile Munteanu, *Pagini de etnografie. Studii, articole, comentarii*¹ reprezintă valorificarea unei activități remarcabile, în care cercetarea de teren a fost continuată și ridicată la un nivel superior prin paginile publicate, pagini de referință intrate definitiv în literatura de specialitate.

Din păcate, agravarea bolii nu i-a îngăduit să ducă până la capăt un proiect conceput împreună, dar o bună parte a rezultatelor cercetării întreprinse în analiza *Evoluției etnografiei românești în perioada contemporană* (tema tezei de doctorat) se regăsește în volumul menționat mai sus. Ne referim la studiul *Etnografia românească în context european*, edificator atât prin abordarea metodologică, cât și prin contribuțiile proprii la cunoașterea

¹ Vasile Munteanu, *Pagini de etnografie. Studii, articole, comentarii*, Iași, Editura Palatul Culturii, 2012, 307 p. Cuvânt înainte, *O lumină mai puțin*, semnat de prof. univ. dr. Ion H. Ciubotaru. Volum îngrijit de Angelica Olaru, Victor Munteanu, Cornel Ciucanu. Apariția promptă și lansarea la Muzeu, în ziua de 29 noiembrie 2012, reprezintă un gest de noblețe ce se cere consemnat.

problemei, ne referim la studiile ce tratează particularitățile etno-folclorice în obiceiurile de iarnă și la paginile dedicate realizării muzeului în aer liber. Toate acestea – adunate și asamblate într-un demers de sine stătător – erau garanții sigure în realizarea apropiată a unei lucrări științifice de referință, așteptată de noi toți cu nerăbdare. Dar timpul nu a mai avut răbdare, nu a mai avut răbdare nici în continuarea atâtor proiecte aflate, în mod firesc, pe masa de lucru a unui om aflat în floarea vârstei.

L-am avut aproape pe Vasile Munteanu în acțiunea pe care o întreprindeam, câțiva istorici din Iași – de cultivare a conștiinței naționale pe ambele maluri ale Prutului, având convingerea că existența unui stat român alături de alt stat român, locuit de același popor, este o anomalie. Volumul *Basarabia. Recurs la identitate* (realizat în colaborare în anul 2000) reprezintă încă o dovadă a responsabilității asumate într-o acțiune de înaltă valoare patriotică.

Îmi exprim profunda recunoștință pentru înlesnirea valorificării prin publicare a cercetării noastre referitoare la condițiile realizării unirii Basarabiei cu România în anul 1918, la modul în care orașul Iași, devenit capitală a statului român, a venit în întâmpinarea evenimentului și l-a sărbătorit cu mare entuziasm. Aceeași recunoștință pentru gestul de noblete sufletească de a veni în întâmpinarea inițiativei foștilor mei doctoranzi de a-mi dedica o carte la moment aniversar. Agravarea bolii nu i-a îngăduit să participe la acest moment; spiritul său a fost însă prezent la întâlnirea colegială și numele Vasile Munteanu a fost rostit cu multă afecțiune și recunoștință.

Trecerea dincolo, la zenitul deplinei maturizări, când avea atâtea de spus și de făcut, reprezintă o grea pierdere pentru muzeistica ieșeană, pentru instituția culturii în ansamblu său, pentru etnografia românească. A fost un om întreg, cu toate ale sale; l-am prețuit cu toții pentru valoarea sa umană, pentru modestia și generozitatea, tactul și civismul său, o personalitate care ne va lipsi în toate ce urmează. Suntem datori să avem grijă de moștenirea lăsată, să-i continuăm proiectele începute sau numai schițele, simțindu-i permanent prezența în mijlocul nostru.

O LUMINĂ MAI PUȚIN

Ion H. CIUBOTARU*

Apăsătoare poveri mi s-au așezat pe suflet în acest an neprielnic**. Și-au făcut loc una după alta, fără a-mi lăsa vreo clipă de răgaz, confirmând parcă spusele bătrânilor: „Nu-i pune, Doamne, omului în spate cât poate duce!” Când cineva în floarea vârstei părăsește această lume avem sentimentul unei ursite fără milă. Ordinea firii se tulbură, iar pierderea ne înfioară. Foarfecele neînduplecatei Athropos scrâșnește încă o dată, lăsându-ne impresia că se întâmplă ceea ce fusese scris undeva. Poate, dar tot nedrept este.

Nu-i firesc să se petreacă, atât de devreme, cineva care învăluia în lumină existența celor din jur; care oferea un sprijin, o mângâiere, o vorbă bună sau chiar întreaga rațiune de a fi multora dintre confrăți. L-am cunoscut bine pe Vasile Munteanu. Mi-a fost dat să petrecem împreună momente de neuitat. L-am cunoscut îndeaproape și l-am prețuit, fiind unul dintre cei mai buni studenți cu care am lucrat vreodată. Seriozitatea, omenia, discreția și altruismul erau calități care nu l-au părăsit nicicând. Cultiva prietenia în chipul cel mai desăvârșit și nu precupețea nimic din ceea ce știa că le-ar fi fost de folos altora. Așa era ca student, la fel a rămas și mai târziu, iar dacă soarta nu i-ar fi fost atât de potrivnică ar fi continuat să dăruiască.

Felul său de a fi purta pecetea unui bun simț funciar, cu care îl înzestraseră străbunii de pe acele binecuvântate meleaguri fălțicene. A îndrăgit locurile copilăriei și adolescenței, care i-au ocrotit cei mai frumoși ani ai vieții, și a vibrat la sentimentul infinit al armoniei cosmice. Dar mai cu seamă oamenii i-au fost dragi. Oamenii aceia simpli, trudituri ai pământului, ale căror gânduri nu a conținut să le deslușească. Lumea satului îl fascina. Continu să-l văd printre bucovinenii din împrejurimile Obcinei Mari sau alături de țărani istoviți de muncă din satele de câmpie ale Neamțului. Se apropia de ei atât de firesc și tăifăsuiau de parcă ar fi fost un om al locului. Îi învăluia cu un zâmbet cald, le descerețea frunțile cu o vorbă de duh, pentru ca încet-încet să-i călăuzească spre istorisirile esențiale.

* Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași – România.

** Text preluat din volumul postum Vasile Munteanu, *Pagini de etnografie. Studii, articole, comentarii*, Iași, Editura Palatul Culturii, 2012, p. 7-8.

Avea vocația cercetătorului de teren autentic și capacitatea de a se orienta, cu subtilitate și discernământ spre temele etnografice majore ori spre subiecte puțin investigate. Avea proiecte îndrăznețe și visa mereu la clipa când va putea să le închine toată priceperea și dăruirea lui sufletească. *Obiceiurile calendaristice, Meșteșugurile tradiționale, Muzeul în aer liber, Implicațiile etnologice ale patrimoniului muzeal ieșean* sunt doar câteva dintre acestea. Era la vârsta maturității științifice, când toate aceste planuri puteau deveni realitate.

Grijile vieții l-au îndepărtat vremelnice de Muzeul Etnografic al Moldovei, dar biroul lui din Palatul Culturii continua să-l regrete, ceea ce îl făcea să mărturisească adesea că abia aștepta să se întoarcă *acasă*. Dar și din funcția administrativă, pe care a ilustrat-o la modul exemplar, a continuat să vegheze la promovarea domeniului pe care îl îndrăgea. A susținut, moral și material, manifestări etnoculturale de prestigiu și a editat prețioase lucrări de etnologie, la loc de frunte situându-se restituirile din opera postumă a savantului Petru Caraman.

Într-unul din articolele sale (*Umbra pământului*), Dan Botta – un alt dispărut înainte de vreme – vorbește despre faptul că românul nu face din această lume o vale tristă: „Ci el contemplă uimit spectacolul ei. Pentru el, lumea e universul luminos. El identifică lumea luminii; *lume* derivă din latinescul *lumen*”. Și pentru Vasile, bucuria vieții – lumina era tot ceea ce conta. Prețuia petrecerile și sfaturile de taină, plimbările prin păduri, livezi și ulițe de sat. Se simțea bine în mijlocul mulțimii și alături de prieteni. Ar mai fi avut multe de spus și de îndreptat. Nu-i plăceau căderile melancolice, aceste uși prin care moartea ne dă târcoale. A încercat (și de multe ori a reușit) să îndrepte corabia acestei lumi către orizonturi optimiste, să rezolve nedreptăți și erori meschine. Celui plecat pe drumul fără întoarcere – „Dintr-o lume-ntr-alta,/ Dintr-o țară-ntr-alta,/ Din țara cu dor/ În cea fără dor,/ Din țara cu milă/ În cea fără milă” – să-i păstrăm amintirea vie și să-i pomenim toate faptele bune.

Sunt oameni care ne stau la îndemână întotdeauna pentru un ajutor, pentru o confesiune sau un cuvânt de îmbărbătare. De cele mai multe ori aproape că nu observăm cât de mult contează aceștia pentru noi, cât de mult ne susțin eșafodajul vieții cotidiene. O glumă, un zâmbet, o mână întinsă, o ridicare din greu, gesturi discrete, pline de firească, petrecute parcă de la sine. Când corabia acestora naufragiază lângă stânca morții, totul se înnechiază în jurul nostru. Abia atunci prețuim cu adevărat acel prieten constant și fidel.

La ora când sufletul său zbuciumat se pregătea să treacă, din vază în vază, în marea Liturghie a firii, fața i se înnechiază, ca și cum ar fi vrut să ia cu sine toată amărăciunea celor dragi și să-i absolve de suferință. A plecat, lăsându-ne lumea mai săracă și mai tristă.

CÂT DE MULT NE LIPSEȘTE VASILE MUNTEANU

Marcel LUTIC*

Prin vara anului 1996, la aproape trei ani de la venirea mea la Muzeul Etnografic al Moldovei, auzeam din ce în ce mai des rostit numele lui Vasile Munteanu, proaspăt absolvent al Facultății de Istorie din cadrul Universității „Al. I. Cuza” din Iași. Rostirea numelui său era făcută într-un anume context, extrem de laudativ, aproape elogios, despre licențiatul în Istorie Munteanu Vasile spunându-se că a impresionat profund corpul profesoral al Facultății ieșene, prin calitățile sale intelectuale și prin cele moral-umane, fiind un adevărat lider al generației sale.

În muzeul nostru existau în acea perioadă mici neînțelegeri, generate de o necesară primenire a personalului, dar și de invidii și orgolii. Atunci au plecat la pensie unii muzeografi și conservatori (pe cale „pașnică”, ca în cazul Magdei Davidescu, sau într-un mod total neelegant, cum s-a procedat în privința Angelei Paveliuc-Olariu, șefa secției). În acest climat tensionat vine la cârma muzeului Rodica Ropot (Dumnezeu să o odihnească în pace!). Dintre colegii mai vechi rămași la muzeu îi amintim pe Margareta și Constantin Cernat, Georgeta Țurcanu și subsemnatul. Amintim faptul că de câteva luni intrase în colectivul nostru și Eva Giosanu, o tânără extrem de dornică să învețe, cât mai repede și cât mai bine, tainele etnografiei și să se dedice acestei profesii.

Așadar, era o vreme a *prefacerilor*, a frământărilor, a schimbărilor de concepții și de generații. Aceasta este vremea în care Vasile Munteanu intră pe poarta Muzeului Etnografic al Moldovei, fiind recomandat elogios de către dascălii săi universitari, în special de către prof. univ. dr. Ion H. Ciubotaru, cel cu care se formase și care îi coordonase remarcabila teză de licență.

Câteva amănunte sunt binevenite. La urechi mi-a ajuns vestea că Vasile se afla într-un anume impas, în ciuda faptului că impresionase

* Muzeul Etnografic al Moldovei, Complexul Muzeal Național „Moldova”, Iași – România.

atât de mult în timpul anilor de studii și că ar fi putut să-și facă un rost profesional chiar în mediul universitar ieșean sau măcar în proximitatea acestuia. După cum îmi mărturisea, avea unele nemulțumiri și socotea firesc să-și vadă aspirații împlinite.

Așa am ajuns să-mi iau inima în dinți și să-i dau un telefon la Oniceni (Suceava), adică acasă, acolo unde, cu inima strânsă, aștepta să vadă încotro îi va îndrepta pașii Dumnezeu. Era un telefon venit practic de la un necunoscut, căci pe Vasile nu-l văzusem la față decât la Balul bobocilor, prin toamna anului 1991, atunci când anul nostru a organizat acest eveniment. Vasile a acceptat provocarea lansată de mine (pregătită, de altfel, și de alți binevoitori) și a venit la concursul care s-a organizat prin iulie sau august 1996, concurs pe care l-a câștigat fără emoții.

Imediat a fost angajat și a fost repartizat într-un mic birou de la etajul I al Palatului Culturii, birou în care ne înghesuiam patru muzeografi, adică Georgeta Țurcanu, Eva Giosanu, Vasile Munteanu și subsemnatul. Țin minte că Vasile, în primă instanță, nu avea nici măcar o masă, fiindu-i dat să stea, vreme de câteva luni, pe un fotoliu aproape antic, fotoliu care face parte, de atunci, din folclorul muzeului nostru. Aici, în acest fotoliu, a citit Vasile numeroase studii și cărți, de acest fapt amintindu-și, ulterior, cu multă nostalgie.

Cunoașterea tainelor etnografiei avea să dureze exact trei ani (1996-1999). Dincolo de lecturile de specialitate, Vasile Munteanu a beneficiat de riguroasele lecții de muzeologie etnologică, predate la un înalt nivel intelectual, de către Rodica Ropot, șefa de secție din acea perioadă, un muzeograf desăvârșit și un om deosebit. În același timp, Vasile ținea legătura cu profesorul Ion H. Ciubotaru, gândind, cu multă discreție, la proiecte majore pentru domeniul pe care se angajase să-l slujească cu multă seriozitate, pricepere și demnitate.

Aceștia sunt anii în care veneam cu bucurie la serviciu; programul începea, invariabil, cu lectura „Monitorului de Iași”, gazetă la care făcusem un abonament colectiv cu prietenii noștri de la Muzeul de Istorie a Moldovei. Aceștia sunt anii în care debutam, chiar împreună și în direct, la televiziune, cred că era prin 1997, la un post ieșean dispărut mai apoi (e vorba de TV Europa Nova), la o emisiune despre sărbătoarea *Sânzienelor*. Doamne, ce emoții am mai avut amândoi atunci, mai ales că emisiunea aceea parcă nu se mai termina, durând circa o oră! Sunt anii în care colaborem la organizarea unor expoziții deosebite, dintre acestea amintindu-le pe acelea dedicate

cunoașterii jocurilor și jucăriilor de altădată, precum și pe aceea privitoare la măsurile și măsurătorile arhaice (în care ne-am bucurat amândoi de sfaturile profesorului Ștefan S. Gorovei). Sunt anii în care Vasile, asemenea unui priceput vâtaf sau dragoman de pe vremuri, pune în operă importante manifestări dedicate datinilor de iarnă din zona Moldovei. În Sala „Henri Coandă” a Palatului Culturii veneau multe cete sau alaiuri de mascați, cerbi, capre, urși ș.a. din zonele etnofolclorice ale Moldovei. Uneori, ne permiteam să savurăm un pahar cu vin sau o halbă de bere și să punem la cale chestiuni profesionale mai sensibile. O vreme de neuitat, în care *prietenia noastră s-a durat temeinic și pe viață*, dincolo de orice interese meschine sau de orgolii ieftine.

Vara anului 1999 avea să aducă o cotitură în viața muzeului ieșean. Atunci a ieșit la pensie Rodica Ropot și, inevitabil, frâiele muzeului trebuiau preluate de altcineva. Mi-aduc aminte de numeroasele ședințe în care se discuta, pe un ton aprins, despre rezolvarea acestei situații, numele cele mai vehiculate pentru preluarea acestei dregătorii fiind două: Margareta Cernat și Marcel Lutic. De ceva vreme, Director general al Complexului Muzeal Național „Moldova” era pasionatul arheolog Vasile Chirica, un bărbat cu capul pe umeri și un conducător clarvăzător. Într-un astfel de context, i s-a propus lui Vasile Munteanu să preia șefia muzeului, ca unul care dovedise deja vocație și viziune, această soluție având menirea de a detensiona situația ivită.

Ca ieri parcă a fost acea ședință de secție, din august 1999, în care Directorul general a anunțat că interimar la conducerea Muzeului Etnografic al Moldovei era Vasile Munteanu. Astfel devenea Vasile Munteanu, la numai 33 de ani, urmașul lui Ion Chelcea, ctitorul și primul director al instituției muzeale ieșene. Din 2000, prin concurs, va fi șef al muzeului cu acte în regulă.

Sub șefia lui Vasile Munteanu (1999-2005), muzeul nostru a căpătat o altă față, asemănătoare mult firii sale optimistă și benefică. Acum, într-o atmosferă destinsă și aproape luminoasă, precum în timpul sacru al sărbătorilor arhaice românești, se ivesc la orizont și sunt materializate proiectele gândite în anii anteriori:

– *Târgul Meșterilor Populari* (pus de la început sub ocrotirea Sfintei Paraschiva, manifestare de mare amploare și mult așteptată, despre care ar merita să scriem cândva);

– „*Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*”, o publicație științifică ce a dobândit, în timp, un deosebit prestigiu în câmpul cercetării etnologice românești; așteptată încă de la înființarea muzeului în 1943, inclusă în planurile de activități decenii de-a rândul, publicația a apărut datorită, în primul rând, vocației de ctitor a colegului și prietenului nostru Vasile Munteanu (tot el fiind redactorul coordonator);

– *Organizarea unor expoziții temporare inedite* (dintre care amintim „Darul Iulia și Maria Pascu” din 2000, „Lumea păstorilor” din 2001 sau „Satul arhaic românesc” din 2005);

– *Inițierea și derularea unor proiecte etnoculturale complexe* (care vizau, cu precădere, cunoașterea, păstrarea și promovarea adecvată a tradițiilor populare din spațiul Moldovei istorice);

– *Transformarea unui vechi și insipid muzeu din Hârlău într-un Muzeu european al Viei și Vinului* (în anii 2005-2006);

– *Cercetări de teren prin aproape toată Moldova, dar și prin alte zone ale țării* (dintre acestea ținem să remarcăm, pentru încărcătura emoțională aparte, pe cele efectuate în vara anului 2002 în Cucuteni – Iași, precum și pe acelea de pe Valea Telejnei și din zona Huși – Vaslui din vara anilor 2003 și 2004, cercetări care au sudat într-un mod profund legăturile profesionale și umane din colectivul nostru);

– *O prezență constantă în mass-media locală și națională* (vocea lui Vasile fiind, adesea, una dintre cele mai solicitate spre a prezenta puncte de vedere pertinente mai ales în privința sărbătorilor calendarului nostru popular) și multe, multe altele...

Putem afirma, că în acești ani Vasile Munteanu a fost un adevărat *ctitor*, Muzeul Etnografic al Moldovei având mult de câștigat prin prezența unui astfel de om în fruntea lui. Unele dintre aceste proiecte au fost posibile și datorită prezenței la conducerea Complexului Muzeal Național „Moldova” a scriitorului Val Condurache, plecat, de asemenea, mult prea devreme dintre noi.

Sub conducerea lui Vasile Munteanu au venit în muzeu mai tinerii noștri colegi Victor Munteanu, Ovidiu Focșa, Eutasia-Gela Ioniță și Mihaela Onofrei, după ce mai înainte pășiseră pragul Muzeului Etnografic conservatorii Angelica Olaru și Tatiana Makkai-Popa, care s-au adaptat cu multă ușurință stilului de a conduce al lui Vasile, mai mult, cu unii devenind chiar buni prieteni, aspect ce dovedește faptul că Vasile Munteanu a fost un om aparte, un lider special, carismatic, un om care știa să te facă să muncești cu zâmbetul pe buze.

Această frumoasă poveste s-a terminat în 2005, într-o toamnă mohorâtă, când șeful nostru, după îndelungi ezitări, a hotărât să plece la cârma Direcției de Cultură și Patrimoniu Cultural Național a județului Iași. Am sperat cu toții că era un gând trecător, însă crucea sa nu ar fi fost probabil întreagă fără această experiență. Avea să înfăptuiască și la această instituție fapte demne de ispravă, opera sa de aici putând fi socotită, pe drept cuvânt, un adevărat mecenat.

Asociații, fundații, universități, biserici, institute de cercetare, centre ale creației populare, muzee, cercetători, tineri sau consacrați, aflați în căutarea unor stipendii pentru publicarea operelor, au beneficiat, adesea, de sprijinul său necondiționat. Pot certifica acest lucru mulți, foarte mulți oameni de cultură ieșeni, cercetători științifici, conducători de instituții, asociații și fundații, preoți sau ierarhi ș.a., dintre aceștia amintindu-i aici doar pe câțiva de care avem, personal, știință: Ion H. Ciubotaru, Ștefan S. Gorovei, Lăcrămioara Stratulat, Aurica Ichim, Lenuța Chiriță, Victor Munteanu, Adrian Ardeleanu, Dan Jumară, Adina Hulubaș, Preot Dumitru Păduraru, Preot Dumitru Merticaru, Ionela Mihuleac, subsemnatul și mulți, mulți alții.

Se poate spune, fără nici o exagerare, că Vasile Munteanu, atât la Direcția de Cultură, cât și la Muzeul Etnografic al Moldovei, a lăsat o dâră luminoasă, dâră al cărei preț, căci întotdeauna este un astfel de preț, a fost neglijarea propriei sănătăți, a cercetărilor sale de suflet, poate a familiei. Acum, în acești ani petrecuți la cârma celor două instituții de cultură, au ieșit cu pregnanță la iveală trăsăturile definitorii ale omului Vasile Munteanu: *discreție, generozitate și altruism*, respectarea, cu demnitate, a unor *principii tradiționale, bunătate* fără margini. Toate acestea conturează *un chip luminos*, care va rămâne mereu în sufletele celor care l-au cunoscut. Pe parcursul acestui traseu, profesional și managerial deopotrivă, Vasile s-a dovedit a fi un conducător excepțional, cu totul atipic într-o lume guvernată de interese meschine și de o politică care, adesea, murdărește totul în cale.

Mai amintim și faptul că din 2009 era, grație interesului sincer arătat meșteșugurilor tradiționale, cât și pentru ajutorul concret pe care l-a acordat, de nenumărate ori, meșterilor populari din toată țara și din Republica Moldova, *membru de onoare al Asociației Meșterilor Populari din Moldova*. Se cuvine să-i mulțumim din tot sufletul pentru modul exemplar, substanțial, dar, cel mai adesea, extrem de discret, în care a știut mereu, dar mai ales la ananghie, să ajute breasla meșterilor contemporani! Vasile Munteanu va rămâne în memoria meșterilor și creatorilor populari,

la care ținea atât de mult și în preajma cărora se simțea așa de bine, cu aura unui jertfitor, a unui făcător de pace și iubitor de bună înțelegere. Costi Lungu, Iulian Mihalachi, Dumitru Ifrim, Viorel Marian, Silvia Cozmîncă, Florin Cramariuc, Iordan Gușatu, Istvan Kovacs, Laurențiu Pietraru, Ioan Pop și alți mulți, mulți meșteri, pot proba oricând aceste afirmații!

Așadar, Vasile Munteanu a plecat în toamna anului 2005 peste drum de Palatul Culturii, la Casa Pătrată (așa cum numim noi, ieșenii, această clădire ciudată din preajma Bisericii Trei Ierarhi!), acolo unde-și are sediul Direcția, dar ni s-a părut că Vasile a plecat departe, departe, parcă prea departe de noi... În realitate, nu era așa, căci el a continuat să rămână colegul nostru drag care venea adesea la muzeu (unde a rămas cu statut de muzeograf, apoi de cercetător științific), muzeu pe care l-a ajutat, în continuare, enorm de mult din noua poziție în care se afla. Însă noi eram obișnuiți să-l avem pe Vasile cu totul al nostru, adică tot timpul să ne fie în preajmă, să ne povestească cum numai el știa să o facă, să ne spună fiecăruia pe niște nume de el inventate, să se stropșească la noi atunci când săream calul, să ne sfătuim așa cum o făceam cândva.

Aceeași senzație o avem și astăzi, când colegul și prietenul Vasile a lăsat un gol atât de mare în sufletele noastre, în inimile noastre, când suntem, cu toții, mult mai săraci sufletește, când ne este atât de greu fără prezența sa tonifiantă, fără zâmbetul său șăgalnic, fără aura sa inconfundabilă. Îl așteptăm mereu, deși știm că Dumnezeu a hotărât altfel în înțelepciunea sa atotputernică! Probabil că Cel de Sus a avut nevoie ca un suflet special să revină mai devreme pe tărâmul strămoșilor (de care, adesea, vorbea așa de elocvent), în „lumea fără dor”, în misterioasa lume de dincolo. Oricum, după socoteala noastră omenească, Vasile ne lipsește tare, tare mult! Credem, în același timp, că el nu va muri cu totul atâta vreme cât noi, cei apropiați, îl vom pomeni în rugăciunile noastre, dar și dacă ni-l vom aminti mereu, mereu în tot ceea ce facem!

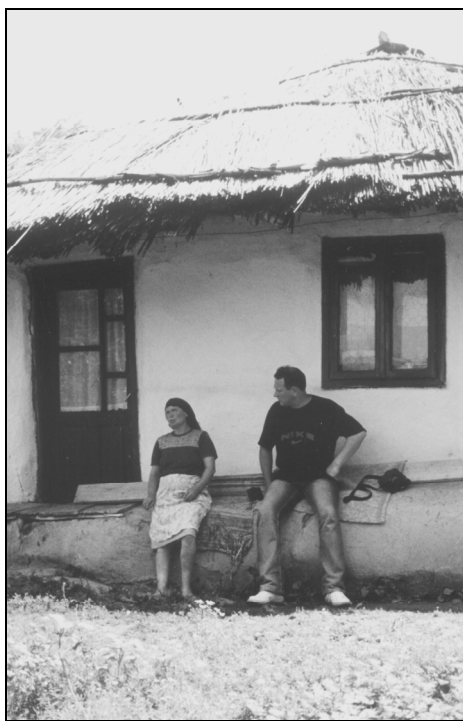
În acest sens, a fost realizat un volum postum (Vasile Munteanu, *Pagini de etnografie. Studii, articole, comentarii*, Iași, Editura Palatul Culturii, 2012, 308 p.), prin grija colegilor Angelica Olaru, Victor Munteanu și Cornel Ciucanu. Din paginile cărții reiese, cu limpezime, faptul că Vasile Munteanu a fost *un etnolog de factură clasică*, matur și înțelept în abordări, un specialist redutabil, care sesiza mereu esența și evoca nuanțe nebănuite.

Vasile ne-a dat o lecție frumoasă și înălțătoare și prin *plecarea sa demnă, discretă și modestă* din această lume, dar și prin alegerea unui loc de îngropăciune relativ depărtat de zarva urbană, la umbra unui tânăr copac, în imediata apropiere a unei uitate ctitorii din veacul al XVII-lea a unui alt Vasile (Lupu voievod), în cimitirul Mănăstirii Sfinții Atanasie și Chiril. Acolo au venit să-l conducă pe ultimul drum, pe 9 octombrie 2012, câteva sute de oameni, cu toții uniți de durerea despărțirii de un suflet ales, de un prieten drag, de un conducător aparte! După cuvenitele 40 de zile, credem că Vasile Munteanu a intrat în rândul moșilor și strămoșilor, de unde, veghează poate, cu subtilitate și delicatețe, la viețile prietenilor săi pământeni.

Ne rugăm la Hristos, Domnul nostru, să-l numere pe colegul și prietenul Vasile Munteanu printre cei dreți acolo „unde nu este durere, nici întristare, nici suspin, ci viață fără de sfârșit”!

Vasile Munteanu.

Excurs în fototeca Muzeului Etnografic al Moldovei





















ELENA POSTOLACHI
(1942-2012)

Varvara BUZILĂ*

Fiecare cercetător al culturii tradiționale are un destin aparte, marcat de multiplele relații pe care le are cu însuși obiectul de studiu. Dintre numeroasele formule ce pot exista într-un model teoretic al relațiilor cercetător – cultură, aflate în centrul discuțiilor etnologice de o bună jumătate de veac, Elena Postolachi se înscrie în cea mai răspândită formulă pentru spațiul est-european, când cercetătorul face parte din cultura pe care o cercetează. Din această poziționare rezultă viziunea, teoriile, conceptele, ideile abordate în cercetare. Savantul cunoaște mecanismele de funcționare a culturii din interior, pentru că le-a asimilat treptat în procesul formării sale ca membru al colectivității, după care le respectă, le relevă și le promovează în ipostaza sa de cercetător.



S-a născut la 10 martie 1942, în satul Țaul, raionul Dondușeni, unde a și învățat la școala generală. Faptul că s-a născut într-o familie bună, în care valorile culturale erau prețuite, a ajutat-o să cunoască mai bine domeniul culturii tradiționale, prin practicare zilnică a meșteșugurilor și cultivarea respectului pentru munca artistică, specializată. Prima formare a obținut-o în domeniul pedagogiei și acest fapt a marcat-o profund. Perspectiva pedagogică asupra culturii, asupra mecanismelor de transmitere a valorilor, importante pentru ființarea noastră ca popor în lume, constituia o parte esențială din programul științifico-didactic al omului de știință Elena Postolachi.

* Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, Chișinău – Republica Moldova.

În timp ce a studiat la Facultatea de Istorie a Universității de Stat din Chișinău (1962-1967) a identificat și asimilat mijloacele științifice necesare pentru cunoașterea și punerea în valoare a culturii tradiționale. Concomitent, a înțeles că, sub impactul modernizării, sfera vieții tradiționale este marginalizată, brutal și nejustificat, de un conglomerat de infiltrări civilizatorii, prea puțin favorabile spiritului local, dar și continuității culturale. O altă idee formată în tinerețe, și care stă la baza viziunii sale științifice, este că expresiile artistice tradiționale sunt, împreună cu cele ale sacralității, parte din identitatea unei comunități umane. Fără aceste repere identitare, micile sau marele comunități pot fi ușor manipulate, inclusiv până la pierderea identității.

Elena Postolachi s-a format ca cercetător în anii '80 ai secolului al XX-lea, asimilând treptat metodele de cercetare și teoriile progresiste ale vremii. Ulterior, a triat ceea ce era efemer din arsenalul acestor mijloace, a acumulat alte metode, mai potrivite concepțiilor sale, dar a păstrat neschimbată atitudinea sa față de valorile culturii populare. În acea perioadă și-a asumat un program integral de cercetare care, în accepția noastră, are trei trepte corelate între ele.

Prima treaptă constă în *identificarea faptelor de cultură tradițională în chiar mediul lor de existență*. A condus, împreună cu profesorul Valentin Zelenciuc două decenii la rând (în anii '70-'80 ai secolului al XX-lea), cercetările de teren, organizate vara de către Secția de Etnografie a Academiei de Științe. A fost o perioadă prodigioasă a cercetărilor de teren, foarte importantă prin faptul că fenomenele culturii tradiționale erau încă viabile, echipele de investigatori erau mari, fiind alcătuite din cercetătorii Academiei și din studenți de la facultățile de profil. Elena Postolachi a contribuit mult la documentarea modului de viață tradițional prin elaborarea rapoartelor acestor expediții, păstrate în Arhiva Științifică a Academiei de Științe a Moldovei.

Ultima expediție în cunoscutul format academic a avut loc în anul 1989 în Rădenii Vechi, raionul Ungheni. La acea vreme, cercetătorul reușise să cunoască destul de bine realitățile culturale din teritoriu și să evalueze cât de mult pierde societatea noastră neapreciind corect valorile culturii tradiționale. Mai mult chiar, în situația când celelalte țări au favorizat reactualizarea moștenirii artistice tradiționale, făcând din această o bază pentru dezvoltarea economică, renunțarea benevolă la meșteșugurile populare artistice în Republica Moldova putea fi o greșeală istorică. Iată de ce a insistat

mereu Elena Postolachi ca în activitățile de cercetare a tradițiilor să se includă toți acei care cunosc și apreciază domeniul, asigurându-le logistica științifică necesară.

A doua treaptă a programului său științific ține de *elaborarea și publicarea lucrărilor în sfere puțin investigate*, în virtutea specificității acestora. La începutul carierei sale științifice a ales ca domeniu de cercetare ȣesăturile populare, care, înglobând activitatea multiseclară a multor generații de creatori, a devenit un domeniu de referință al culturii tradiționale. Chiar dacă s-a lansat în cercetare având anumite abilități în domeniul ȣesăturilor, a traversat traseul dificil de afirmare al fiecărui cercetător al culturii tradiționale, pentru că acest sistem se cere perceput ca întreg, ca să poți apoi decela din el partea care te interesează.

A susținut teza de doctor în istorie, cu o temă privind morfologia ȣesăturilor populare moldovenești, în anul 1985 la Institutul de Etnografie „Mikluho-Maklai” din Moscova. Ulterior, a publicat varianta îmbunătățită a lucrării în monografia *Ȣesutul popular moldovenesc*¹. Pentru prima oară, lucrarea antrena în circuitul științific un ansamblu de ȣesături, destul de reprezentativ numeric, tehnic și artistic, foarte important pentru a înȣelege modul de viață al comunităȣilor care le-au creat și utilizat, dându-le atât rosturi practice, cât și simbolice. Prin această contribuție științifică s-a putut observa că domeniul ȣesăturilor este pe potriva tradiȣiei artistice a covoarelor moldovenești, tradiȣie relevantă de predecesorii în domeniu. A dezvoltat această idee în cartea-album *Covorul moldovenesc*². Lucrarea a rămas de referință și este căutată până în prezent de bibliofili. În viziunea Elenei Postolachi, covoarele păreau un domeniu inepuizabil al creativității populare. A elaborat mai multe studii abordând o problematică insuficient cercetată.

În lucrarea *Modificări în arta covorului moldovenesc (secolul XX)*, publicată în „Buletin Științific. Revistă de Etnografie, Știinȣele Naturii și Muzeologie”, Chișinău, vol. 11 (24), 2010, a tratat particularităȣile covoarelor alese în secolul trecut, pe ultima lor sută de metri, înainte de a intra în istorie, identificând cauzele care au contribuit la aceste schimbări radicale. Într-un studiu, recent apărut în „Revista de Știință, Inovare, Cultură și Artă. Akademos”, Chișinău, nr. 4 (23), 2011,

¹ Е. Постолаки, *Молдавское народное ткачество (XIX – начало XX в.)*, Chișinău, Editura Știinȣa, 1987, 209 p.

² V. Zelenciuc, E. Postolachi, *Covorul moldovenesc*, Chișinău, Editura Timpul, 1990, 132 p.

numit *Covorul moldovenesc în dificultate*, se referă la valoarea covoarelor tradiționale interpretată din punct de vedere istoric, apelează la bunul simț al deținătorilor de asemenea patrimoniu și vizează traficul din Republica Moldova în afara hotarelor a covoarelor târzii, țesute la sfârșitul secolului al XX-lea.

În același studiu, Elena Postolachi arată calitățile estetice, practice și simbolice ale covoarelor basarabene și pledează, pe înțelesul tuturor, pentru protejarea lor³. „Unii se descotorosesc de covoarele manuale, motivând că ar fi neîngrijite și pline cu molii și pretind că ar vrea să facă astfel «curățenie» în casă. Să nu știe femeile cum să le apere de molii și să le păstreze? Atunci, veniți voi, tinerii, mai des acasă, îngrijiți-le, doar sunt confecționate pentru voi, cu dragoste și speranță că le veți prețui”⁴. A analizat în ce condiții a fost distrusă producerea de covoare manuale și compromisă prin cea a covoarelor industriale flaușate. Apoi, s-a referit la înstrăinarea patrimoniului de covoare care a căpătat amploare în ultimele două decenii. „Cine înțelege acest fenomen distructiv al artei populare a Moldovei? Cui îi pasă că va trebui să răspundem în fața copiilor, nepoților pentru *trădarea de tradiții, de zestrea neamului?*”⁵ – se întreba și ne întreba autoarea.

În preajma trecerii în mileniul III, o lucrare specială avea să o propulseze pe Elena Postolachi în atenția lumii academice românești și internaționale⁶. În cadrul acestei lucrări colective, de referință și ea pentru puținii specialiști ai domeniului, cercetarea țesăturilor groase de lână, a trăsăturilor comune și particulare ale covoarelor s-a întreprins în contextul culturii naționale românești, fiind efectuată prin entuziasta conlucrare a cercetătorilor români de la Muzeul Satului din București (coordonati de Dr. Georgeta Stoica) și a celor basarabeni de la Academia de Științe a Republicii Moldova (coordonati chiar de dr. Elena Postolachi). Sugestiv pentru importanța sa, este și faptul că lucrarea a fost tipărită cu generosul sprijin financiar al Ministerului Cercetării și Tehnologiei din România.

Angajarea etico-morală a Elenei Postolachi se observă cel mai bine în activitatea ce ține de a treia treaptă a programului său științific și

³ Elena Postolachi, *Covorul moldovenesc în dificultate*, în „Revista de Știință, Inovare, Cultură și Artă. Akademos”, Chișinău, nr. 4 (23), 2011, p. 113-119.

⁴ *Ibidem*, p. 113.

⁵ *Ibidem*, p. 118.

⁶ Georgeta Stoica, Elena Postolachi (coord.), *De la fibră la covor*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1998, 223 p. (42 p. cu ilustrații color).

care le reunește pe primele două, oferindu-le un plus de finalitate. Aderarea cercetătoarei la soluționarea unor probleme economice era evidentă în anii '80 ai secolului al XX-lea, când, fiind membră a Consiliului Artistic al Asociației Meșteșugurilor Artistice „Artizana”, monitoriza corespunderea producției întreprinderii cu tradiția. În anul 1991, după mai multe insistențe privind necesitatea susținerii tradițiilor artistice, a reușit să obțină constituirea Secției de Cercetare a Meșteșugurilor Populare Artistice în cadrul Secției de Etnografie și Folclor a Academiei de Științe a Moldovei. A condus această unitate timp de 15 ani, încercând să ofere meșteșugurilor ceea ce n-au avut până atunci – șansa de a fi studiate, pe măsura importanței acestora în cultură. Pentru prima oară, meșteșugurile erau investigate în ipostaza lor ternară: trecut, prezent și posibil viitor. Rezultatele activității din acești ani se vor răsfrânge vizibil asupra lucrărilor care au sistematizat, după rigori științifice, informații din diferite surse privind fenomenele artistice moștenite, au abordat istoria și evoluția meșteșugurilor în spațiul nostru cultural, punând temei unor încercări de revitalizare științifică a obiectelor de artizanat.

O altă dimensiune a activității din această perioadă o reprezintă elaborarea conceptului *Bazele etnografiei și artei naționale în procesul de creștere a generației tinere* și promovarea acestuia în mediile științifice și educaționale (a se vedea și Postolachi E., Bălțeanu I., Iarovoi V., *Bazele etnografiei în instruirea generației tinere și păstrarea imaginii naționale*, studiu apărut în „Revista de Etnografie”, Chișinău, nr. 1, 2005, p. 177-185). Conceptul va fi aplicat și dezvoltat în procesul elaborării mai multor lucrări cu profil didactic, precum Danii A., Postolachi-Iarovoi E., *Meșteșugurile artistice. Ghid metodic pentru cadrele didactice în învățământul special* (Chișinău, 2006, 120 p.), Danii A., Postolachi E., Bălțeanu I., *Educația tehnologică în școala auxiliară. Concepție și programe de instruire* (Chișinău, 2002).

Un rezultat important al acestor ani este și formarea unui grup de cercetători, între care erau și tineri, pentru a conceptualiza educația etnografică în școala de cultură generală și în învățământul superior. Manualele de educație tehnologică, alte publicații importante, destinate diferitelor categorii de utilizatori, între care sunt elevii gimnaziilor, cei ai școlilor speciale, profesorii de educație tehnologică, au oferit asistența didactică necesară acestui domeniu educațional. În acest sens scria cu multă simțire: „Covorul manual, costumul

popular, prosopul moldovenesc sunt testamente ale strămoșilor pentru urmași. Încercați să le descifrați, să comunicați cu cei care le-au creat și au plecat lăsându-vă țesute anumite mesaje de dor și speranțe. Prețuiți tradițiile lăsate de strămoși și încredințate vouă drept continuatori ai viitorului neamului. Descoperiți în ele prețioase cunoștințe tehnologice, matematice, biologice, estetice și etice, legi și norme ale artei populare etc.”⁷

În anul 2006, în contextul optimizării infrastructurii sferei științei și inovării, prin absorbție, grupul condus de dr. Elena Postolachi, împreună cu cercetătorii muzeografi ai Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală, au format Secția de Etnografie a instituției muzeale. Prioritățile cercetării nu s-au schimbat esențialmente, ci s-au axat pe punerea în valoare a moștenirii artistice, pornind de la patrimoniul muzeal. Acum, când nu se mai puteau organiza expediții științifice de amploare, era o mare favoare să dispui de o bază de cercetare atât de bogată cum o are instituția muzeală. În calitatea sa de cercetător științific-coordonator în Secția Etnografie, dr. Elena Postolachi a cuprins o problemă vastă, centrată pe toate cele trei trepte ale programului său științific.

Instituțiile statului au apreciat activitatea și devotamentul doctorului Elena Postolachi în diferite etape ale afirmării sale științifice prodigioase. I s-a conferit titlul onorific *Eminent al Culturii* (1980), gradul de cercetător științific la specialitatea etnografie (1990), Om Emerit (2008), precum și Medalia Dimitrie Cantemir – distincția supremă a Academiei de Științe din Moldova (2012). A publicat peste 150 de lucrări în țară și peste hotare, inclusiv articole, studii, monografii și manuale, iar prin ele se oferă tot atâtea șanse culturii noastre artistice tradiționale, liant sigur al identității și perpetuării în timp.

A menținut, prin mijloace științifice disponibile, crearea obiectelor de artizanat în baza celor mai reușite modele tradiționale. S-a învrednicit, împreună cu grupul alături de care a activat mulți ani, de premii, medalii și diplome pentru participarea la diverse expoziții cu elaborări deosebite: *Medalia de bronz* pentru promovarea artei din Moldova (1987, Cehoslovacia); cinci *Diplome de gradul I* și *Medalia de Aur* specială pentru ciclul de lucrări din domeniul designului industrial, pentru activitatea multilaterală în elaborarea strategiei de renaștere, instruire și implementare de tehnologii avansate, pentru cea

⁷ Elena Postolachi, *Covorul moldovenesc în dificultate*, p. 118.

mai reprezentativă participare la expoziție (2001); două *Diplome* de participare la Expoziția Internațională *Black Sea Letex 2003* și la Expoziția FOR Universală *Micul business 2003*; *Medalia de Aur (NICA)*, cu mențiune specială pentru colecția de textile, pentru promovarea artei naționale, la Expoziția *Infoinvent 2003*; *Diplomă de Excelență* și *Ordinul tehnico-științific și cultural „Leonardo da Vinci”* pentru promovarea și dezvoltarea activităților științifice obținute în anul 2004 la Forul inventatorilor români; *Medalia de Aur*, *Medalia de Argint*, *Cupa AGEPI* pentru cel mai reușit design la Expoziția *Infoinvent 2005* și noile elaborări în bază de tradiții; *Medalia de Aur*, *Medalia de Argint*, *Cupa AGEPI* pentru cel mai reușit design, *Diploma* de mențiune pentru noi textile decorative și vestimentare în baza tradițiilor populare pentru Ghidul metodic *Meșteșugurile populare artistice* (2007); *Medalia de Bronz – FIR* (Forul inventatorilor români) și *Diplomă de Excelență* pentru invenția textilelor moderne cu motive tradiționale (2007); *Diploma* și *Medalia de Aur AGEPI* la Expoziția *Infoinvent 2009* pentru noi modele de țesături de interior, decorative și de ritual, piese vestimentare, modele articole brodate, țesute, croșetate cu grad înalt de implementare; *Diploma* și *Medalia de Aur AGEPI* la Expoziția *Infoinvent – 2011* pentru colecția de obiecte *Unitate prin diversitate de forme și expresii culturale*. Încât putem afirma că a dat o importanță pe măsură necesității de a păstra spiritul național inconfundabil în obiecte frumoase și utile, devenite astfel mărci ale afirmării noastre în timp.

...În martie 2012 a împlinit 70 de ani și colegii au ținut s-o omagieze la Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, unde a lucrat în ultimii ani. Deși se știa despre problemele ei de sănătate, totuși exista speranța că va trece cu bine peste această încercare. La sărbătoare s-au pus în valoare contribuțiile omului de știință, pedagogului și inventatorului Elena Postolachi la dezvoltarea etnologiei naționale, la descoperirea tezaurului artei populare, la perpetuarea valorilor lui prin publicații, la asigurarea transmiterii meșteșugurilor artistice tradiționale către generația tânără, cu ajutorul cadrelor didactice, și, nu în ultimul rând, la îmbogățirea patrimoniului cultural, inclusiv cel al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală, cu piese de referință.

S-a stins din viață la 21 iulie, în zi de sâmbătă seara, când, conform tradiției, se termină tot lucrul și începe timpul celor sfinte. Ultima lecție de atașament față de patrimoniul național ne-a oferit-o prin

moartea sa. Conștientă de inevitabila moarte și-a pregătit hainele de veci și comândul – toate opere de artă. În sicriu era îmbrăcată în costum tradițional cu ie având imagini de păsări cusute la altiță, catrință și brâu. Pe cap avea o maramă veche de borangic, care îi întregea chipul simbolic. Colegii și prietenii au primit de pomană catrințe, brâie, traiste, ștergare, bine îngrijite, gândite sau confecționate cu participarea omului de știință Elena Postolachi. Erau simboluri din testamentul său.

De mai multe ori ne-a propus ca la sărbătorile din muzeu să purtăm costum tradițional. Îi răspundeam că nu avem costumele noastre ca să le îmbrăcăm. Ne-a dăruit costume ca să le avem și să le purtăm, amintindu-ne de faptul că valorile naționale trebuie cunoscute, apărute, interpretate și transmise către generația tânără.

O INFLUENȚĂ ROMÂNEASCĂ ASUPRA LIMBILOR SLOVACĂ ȘI CEHĂ

Petru CARAMAN*

În tezaurul lexical slovac, ca și în cel ceh, este bine cunoscut apelativul masculin *drak* (pl. *draci*), care se bucură de o largă răspândire pe tot teritoriul etnografic al respectivelor popoare, mai ales în lumea rustică^{**}. Nu există colecție de basme cehă sau slovacă, unde să nu-l întâlnești la tot pasul. Evident, dată fiind perfecta omonimie a acestui apelativ – la forma lui singulară și chiar la plural – ia naștere de la sine întrebarea, dacă el nu are cumva origine românească. La prima vedere, s-ar părea că nu ne este îngăduit măcar a ne gândi la așa ceva. În adevăr, însuși faptul că el este general răspândit în ambele limbi slave occidentale menționate, ar constitui o dovadă peremptorie că o asemenea ipoteză nu se poate pune. Ea ne apare cu totul inacceptabilă, mai ales dacă avem în vedere limba cehă, întrucât cehii nu se învecinează cu românii și sunt situați la o apreciabilă distanță de ei. Iar a ne imagina că sursa de expansiune românească a exercitat o acțiune de iradiere atât de copleșitor de puternică asupra slovacilor vecini, încât să izbutească a inunda nu numai întreaga Slovacie, ci prin intermediul acesteia și tot teritoriul de limbă cehă, s-ar părea foarte greu de admis, dacă nu chiar neverosimil.

În ciuda acestor considerații, noi credem că nu numai ne este permis să punem o asemenea ipoteză, dar și că ea este foarte verosimilă. Iată o serie de argumente demne de luat în seamă, care vin în sprijinul acestei ipoteze:

1. În celelalte limbi slave, apelativul în chestiune nu mai e atestat nicăieri sub acest aspect fonetic. Vestigiile relatate de Miklosich

* Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași – România (1898-1980).

** O versiune în limba franceză a acestui studiu, ușor modificată, s-a publicat la Madrid cu mai bine de trei decenii în urmă. Vezi „Une influence roumaine sur les langues slovaque et tchèque”, în vol. *Logos Semantikos. Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu*, vol. V, Madrid, Editura Gredos, 1981, p. 149-160. Punem în circulație acum textul românesc ce a stat la baza traducerii, păstrat între manuscrisele cărturarului (Ion H. Ciubotaru).

(драконъ – дракоунъ și derivatul său adjectival дракоуновъ)¹ sunt pe de o parte sporadice, iar pe de alta, prezintă un fonetism special, care ne îndepărtează mult de cel al apelativului ceh și slovac și care le circumscrie unei alte sfere de influență și anume exclusiv bizantină.

În câteva limbi slave moderne (dintre cele meridionale, slovena) și în toate limbile slave orientale, apelativul respectiv e cunoscut sub forma *drakón* și designează balaurul și zmeul basmelor populare. Prezentând același fonetism ca și primul din cele înregistrate de Miklosich, el se raliază la aceeași sferă sudică de influență bizantină.

2. Acest element lexical nu e de origine slavă, ci greco-latină: *δράκων*, *-οντος*; *draco*, *-onis*. Cea mai apropiată formă de aspectul slovac și ceh, dintre acestea două, este cazul rect al formei latine, deși nici cu aceasta nu se identifică.

3. Ceho-slovacul *drak* prezintă un fonetism absolut identic celui al românescului *drac*, care trebuie raportat, firește, la prototipul latinesc *draco*.

4. Un fapt de capitală importanță, care trebuie relatat, este că în cazul de față, atât la slovaci și cehi, cât și la români, este vorba de un termen *eminamente folcloric*. În adevăr, *drak* ne introduce în lumea fantastică a credințelor superstițioase ale slovacilor și cehilor, în mitologia lor populară. Aceste credințe au invadat epica populară a națiunilor respective și în special epica lor în proză și anume basmele și o anumită categorie de povești cu substrat mistico-realist.

5. Apoi, un alt fapt decisiv în această chestie, e că la români, cuvântul respectiv există în toate dialectele – dacoromân, meglenit și istroromân. Deci el trebuie raportat la acea străveche epocă, în care limba română încă nu se separase în dialecte, ceea ce înseamnă chiar pragul de jos al Evului Mediu. Vechimea mai mare a termenului la români, decât la cehi și slovaci, este așadar evidentă. Acești slavi l-au împrumutat deci în mod necesar din limba română. De altfel, de aiurea nici nu l-ar fi putut împrumuta. În adevăr, este exclus să-l fi primit de la vreun alt popor romanic, direct sau prin germani, fiindcă corespondentul lui *drak* prezintă la aceste popoare forme cu totul deosebite. Și nici din limba veche slavă comună nu l-au putut avea, fiindcă această limbă nu-l cunoștea; iar la epoca la care românii posedau deja termenul în limba lor, slovaci și cehii încă nu se detașaseră bine din complexul lumii slave ca popoare distincte.

¹ Franz Miklosich, *Lexicon paleo-slovenico-graeco-latinum*, Vindobonae, 1862-1865, p. 175.

6. Dar ni se va riposta cu toată dreptatea: Cum au putut împrumuta slovacii și cehii de la români termenul folcloric *drak*, când conținutul său semantic pare a fi departe de a se identifica cu cel al termenului românesc perfect omonim *drac*? Căci, este drept, *drak* la cehi și slovaci designează *balaurul policefal* și chiar pe zmeul credințelor populare, în timp ce *dracul* românilor corespunde ca sens slovacului și cehului *čert*, adică pare a denumi o cu totul altă reprezentare mitologico-folclorică.

O asemenea semnificație însă – actuală – a termenului folcloric românesc nu infirmă nicidecum ipoteza unei influențe din partea românilor asupra slovacilor și cehilor și vom arăta de ce. Nu trebuie uitat că acest termen, fiind foarte vechi la români – ca unul care face parte chiar din fondul lexical de bază al limbii lor – este natural să reprezinte, sub aspectul semantic, o etapă mai evoluată față de cel slovac și ceh. Și anume, noi susținem că într-o primă etapă – aceea care ține de epoca veche românească – rom. *dracu* a avut exact același sens ca și ceho-slovenescul *drak*. Și nici nu se putea altfel, fiindcă acesta este însuși sensul etimologic al apelativului în chestiune: cf. lat. *draco* și vgr. *δράκων*, ambele designându-l pe șarpele fantastic de proporții gigantice. De la o vreme însă, sub influența a două mituri antice captate de creștinism, încă de la începuturile sale și integrate religiei lui Crist, *dracul* a început să fie imaginat de popor tot mai mult ca având figura unui șarpe și mai ales a unui șarpe uriaș sau balaur, până s-a ajuns la identificarea completă a balaurului cu diavolul. Unul din aceste mituri este mitul apollinic al dracontoctoniei, după care, zeul luminii (ἰσφάλλων δράκοντοκτόνος) – numai la câteva zile după ce s-a născut – l-a ucis pe uriașul șarpe Python. E ceea ce a dus la instituirea vestitelor jocuri pythice (τά πύνια ἀένλα sau simplu: τά πύνια) în onoarea lui Apollo, comemorând la Delphi victoria divină. Amintim, între concursuri, pe acela care avea loc între cântăreții din diferite instrumente muzicale – în special din liră și din flaut – evocând principalele faze ale luptei. În faimosul templu, consacrat acestui zeu la Delphi, unde se dădeau oracole inspirate de el, cică pielea înfricoșatului balaur acoperea trepietul Pythiei.

Mitul este de fapt o transpunere în formă alegorică a luptei dintre principiul lumii cerești, reprezentat de Apollo, și cel al întunericului – reflex al norilor negri și al furtunii – reprezentat de balaurul Python. E vorba deci, la origine, de un mit atmosferic, cu personificări ale elementelor naturii. Pe de altă parte, cum Apollo,

zeul soare, în Antichitatea greco-romană, întrupa în același timp și idealul frumuseții bărbătești, ca și al tinereții – dovadă, marele număr de statui antice, care se caracterizează tocmai prin ilustrarea acestor atribute – mitul nu poate fi separat pe tema de basm universal răspândită despre Făt-Frumos, învingătorul balaurului. Astfel, eroul uman al basmului, fiind incarnația tipului ideal de frumusețe și totodată de vitejie, pusă-n slujba dreptății, monstrul – prin contrast cu el – ne apare drept personificarea urâteniei și a forței distrugătoare. În cadrul religiei creștine, mitul în chestiune a devenit cunoscuta legendă hagiografică a Sfântului Gheorghe dracontoctonul, care poate fi văzută în mai toate bisericile și mănăstirile, la români ca și la alte popoare creștine, în special la cele de rit ortodox. În atmosfera pur creștină, unde a fost atras vechiul mit, principiul întunericului și al urâteniei, reprezentat de balaur, n-a întârziat de a se identifica complet cu principiul răului, patronat și incarnat de diavolul însuși. Sfântul Gheorghe, marele mucenic creștin – străpungând cu sulita sa balaurul – îl ucide de fapt pe dracul.

Al doilea mit, precreștin și acesta, dar cu totul deosebit de cel mai sus relatat, poate fi numit *mitul biblic*, dat fiind că însăși sfintele scripturi ale religiei creștine și anume chiar prima carte din Vechiul Testament – a *Genezei* – este cea care l-a făcut popular în toată lumea creștină. Și trebuie să accentuăm că, aici, n-a rămas în ipostaza unei simple legende, ci a devenit dogmă; ba încă dogma despre care se poate afirma că stă la baza credinței creștine. De aceea, a și exercitat el în popor o influență mai pregnantă încă decât primul mit. Este mitul diavolului, care – pentru a-i seduce pe cei dintâi oameni, trăitori în grădina raiului – a luat chip de șarpe și i s-a arătat Evei, îndemnând-o să mănânce fructe din mărul oprit și să-i deie și soțului ei, lui Adam. Am subliniat caracterul de dogmă al acestui mit, pe care e clădit întregul edificiu al religiei lui Crist. El prezintă o capitală importanță pentru orice credincios creștin, dat fiind că oferă explicația păcatului originar al neamului omenesc.

Teologii, cu deosebire în timpurile mai noi, au căutat să-i dea interpretări figurate, în tendința lor de a-l scoate din sfera mitologică. Cei mai mulți dintre slujitorii altarelor însă, precum și marile mase de credincioși creștini, la cele mai multe popoare – complăcându-se în legendă și mit – au primit mitul din cartea *Genezei* „ad litteram”. De aici, consecința logică, că Dumnezeu – în marea sa bunătate – s-a îndurat și acum aproape 2000 de ani, l-a trimis pe pământ pe fiul lui, pentru ca, prin

jertfa sa, suferind tot felul de chinuri, care au culminat cu moartea pe cruce, să-i scape pe oameni de moștenirea grea a păcatului strămoșesc; să răscumpe prin suferințele sale păcatul lui Adam și al Evei.

Așa stând lucrurile, nu e de mirare că – încă din primele secole ale creștinismului și de-a lungul întregului Ev Mediu și modern, până-n zilele noastre – iconografia creștină a reprezentat, în cele mai variate chipuri, mitul păcatului originar. Ne este familiară tuturor figurația naivă cu un măr încărcat de fructe, în jurul căruia este încolăcit un balaur uriaș, iar de o parte și de alta a pomului, stând goi Adam și Eva, în timp ce șarpele o îmbie cu ochi vicleni pe Eva să guste din mărul oprit. Icoanele și frescele bisericilor, ca și ale mănăstirilor românești – începând cu cele mai vechi și sfârșind cu cele ale timpului nostru – ne înfățișează toate mitul acesta. Și nu numai bisericile și mănăstirile românilor, ci și ale altor națiuni. La noi însă această temă iconografică abundă într-o măsură excepțională. Ea ar putea constitui un foarte atrăgător subiect pentru un etnograf sau pentru un istoric al artelor. E de mirare chiar că pân-acum acest subiect nu și-a găsit încă, la noi, specialistul competent, care să fie ispitit a-l pune în lumina științifică cuvenită.

Ceea ce am vrut să relevăm în mod special, este marea popularitate a temei biblice cu mitul păcatului originar, în care șarpele are rol principal, identificându-se în chipul cel mai desăvârșit cu diavolul. Dar românii – încă de la formarea lor ca națiune romanică distinctă – și-l reprezentau pe diavol în mod obișnuit altfel decât sub chip de șarpe și anume sub imaginea unui țap cu copite, cu coarne, cu urechi mari ascuțite și cu coadă, având în același timp și trăsături antropomorfe. E tipul clasic al satirului din mitologia greco-romană. În treacăt fie spus, noi nu suntem de părere că această reprezentare a principiului răului trebuie atribuită exclusiv mitologiei vechi grecești; ci avem convingerea că ea caracteriza mai multe popoare ale Antichității. Altfel, ar fi greu de explicat faptul că ea este comună tuturor popoarelor Europei. Că noi o cunoaștem pe cale documentară mai ales de la grecii antici, aceasta se datorește împrejurării că ei, ca popor de înaltă cultură cum erau, au putut înregistra și transmite viitorului, pe cale literară, precum și pe cale plastică, imaginea în chestiune; în timp ce altele, care nu aveau cultura grecilor, n-au putut-o transmite mai departe prin mijloacele culturii superioare, ci numai pe calea tradiției orale de esență folclorică. Nu trebuie uitat însă că satirii erau personaje mitologice din cortegiul zeului Dionysos, al cărui cult avea foarte intime aderențe cu unele credințe

religioase ale tracilor și ale frigienilor. Mitografi antichi – bazându-se pe anumite mituri și legende în legătură cu peregrinările zeului vinului – vorbesc adesea despre originea tracică a acestui cult. În special, despre sărbătoarea Dionysiacelor trienale – τὰ τριε – τηρικὰ Διονύσια – se credea că au pătruns la greci din Tracia. Ba chiar însăși instituirea lor era atribuită lui Orfeu, despre care legendele antice povestesc c-ar fi fost de neam trac. Amintim apoi, și de epitetul *Sabázios*, de origine traco-frigiană, pe care-l întâlnim uneori în monumentele literare vechi grecești designându-l pe Dionysos sau însoțindu-i numele. Așadar, e foarte probabil ca reprezentarea mitică de satir a diavolului să fie, la români, chiar o moștenire tracică. De ce nume se vor fi servit vechii români, de la începutul Evului Mediu, pentru a denumi acea reprezentare a spiritului răului – continuatoarea satirului antic – nu putem ști. Nu este exclus ca ea să fi fost designată printr-un termen de origine dacică, necunoscut nouă azi. Dar și mai probabil e ca termenul să fi fost de origine grecească. Ne gândim în special la δαιμων și la διαβολος. E drept că noi le avem de mult pe amândouă aceste apelative în limbă sub forme ca *demon*, *dimon*; *diavol*, *ghiavol*. Dar, totuși, acestea amândouă par a fi destul de târzii. În adevăr, dacă pe διαβολος l-am fi primit în etapa formării noastre ca popor – adică dacă el ne-ar fi venit direct din sursă romană de la *diabolus* – ar fi trebuit să sune cu *l* rotacizat, deci *ghiáor* sau *ghiáur*. Să presupunem că forma rotacizantă a existat cândva, dar a fost mereu frânată de frecvența transmisiunii acestui termen în popor pe cale oficială, bisericească? Mi se pare nesatisfăcătoare o asemenea explicație. Ori mai degrabă să presupunem că forma rotacizantă a existat cândva, dar a dispărut de la un timp, substituindu-i-se complet forma oficială?

Acest personaj important al mitologiei populare românești mai cunoaște și numeroase alte nume, în special eufemistice sau exorcizante – de obicei în formă perifrastică; totuși e foarte greu de spus dacă vreunul din ele ar putea fi acceptat ipotetic ca nume originar. Faptul, pe care am vrut să-l relatăm cât mai clar cu putință prin această discuție, este că reprezentarea de tipul antic a diavolului-satir – în etapa străveche românească – nu era designată prin numele *dracu*, ci printr-un altul. Termenul *dracu* denumea numai balaurul, care era mai mult decât un monstru fantastic cu puteri supranaturale, dat fiind că el implica și atribute demoniace. Dar în momentul când reprezentarea balaurului din mitul apolinic și din cel biblic, designată de vechii români *dracu*, a

ajuns să se identifice – în ce privește semnificația sa – cu reprezentarea antică a diavolului-satir, s-a întâmplat un interesant fenomen lingvistic: confuzia de conținut a celor două reprezentări figurate, ambele imaginând în două moduri diferite unul și același personaj demoniac, a antrenat, precum era și natural, confuzia de nume. Din acel moment, numele *dracu* al monstrului din cele două mituri (mitul biblic și mitul apolinico-hagiografic) a început a fi utilizat tot mai frecvent pentru a denumi o altă reprezentare mitică antică, foarte adânc înrădăcinat în sufletul popular și anterioară reprezentării, care avea ca substrat mitul apolinic și mitul biblic. Astfel, a avut loc transferarea numelui *dracu* de la reprezentarea demonului-balaur asupra reprezentării demonului-satir, substituind de la o vreme, în mod definitiv, vechiul nume al acestuia din urmă.

Când apelativul *dracu* a ajuns să fie raportat la diavol – adică la ființa supranaturală, care personifica răul prin contrast cu principiul binelui ilustrat de Dumnezeu – reprezentarea fantastică a monstrului cu chip de șarpe gigantic și *policefal*, a trebuit să fie denumită printr-un alt termen. Acesta e apelativul „balaur”, care pare autohton, dar a cărui origine e încă necunoscută. Sau, e designat prin termenul *zmeu*, care e de origine slavă. În basmele slovace și ceh, acest personaj mitic este o apariție extrem de frecventă. Nu există nici o colecție de basme, unde să nu-l întâlnim.

Părăsind acum domeniul folcloric – la care am făcut apel numai pentru a putea urmări și înțelege just un fenomen lingvistic românesc – să examinăm acest fenomen exclusiv în evoluția lui semantică. El prezintă două etape tranșant distincte:

I. Etapa veche, când *dracu* avea la români sensul de *balaur* și de *zmeu*, adică sensul său etimologic, care e comun la un mare număr de popoare europene, aparținând diferitor familii;

II. Etapa medievală târzie, când *dracu* capătă sensul de *diavol* sau de demon răufăcător, adică denumește personajul mitico-folcloric, care în credințele poporului român incarnează principiul răului. Evident, împrumutul slovac și ceh nu a putut avea loc în cursul etapei a doua, căci atunci *drak* ar fi trebuit să denumească în limbile acestor două popoare – întocmai ca și omonimul său românesc – personajul mitico-folcloric al diavolului. Ci el reprezintă influența, asupra căreia s-au scris destul de multe studii, care, încă din cursul secolului al XIX-lea până azi au avut ca obiect reflexul de ordin lingvistic – iar uneori, deși mai rar, și pe cel etnografic – al migrației păstorilor români în lumea

carpato-slavă. Marea majoritate a acestor investigații se datoresc cercetătorilor slavi, mulți din ei aparținând chiar vreuneia din națiunile, la care vechea și masiva peregrinare românească a lăsat urme în cultura populară, urme consemnate într-un mod atât de incontestabil de limba lor. Nu e vorba aici de transhumanță păstorească, ci de o migrațiune de mare amploare, de tipul transgresiunii metanastasice, în urma căreia o întreagă națiune pleacă în căutarea de pășune, dincolo de sfera pădurilor – pe culmea plaiurilor – adică un gen de amplă schimbare a vechilor sale așezări. În special cehii au fost preocupați de acest subiect în legătură cu grupul dialectal morav: „moravské Valašsko”. Există însă și unele contribuții românești, începând cu cea a lui T. T. Burada², care e cea mai veche. Dar se poate afirma că problematica neobișnuit de complexă a acestui fenomen etnografic și istorico-lingvistic e departe de a fi fost epuizată. Cea mai veche cronică rusă ne vorbește despre *vlahii*, care locuiau în regiunea dunăreană, unde au venit în conflict cu *Ugrii Albi* și chiar cu slavii, raportându-i cronologic cam pe la finele secolului al IX-lea, ceea ce ne apare ca foarte verosimil³.

Unde anume s-a stabilit contactul dintre poporul român și cel slovac? Firește, în partea de nord a teritoriului dacic, unde – de la așezarea lor pe versanții Carpaților nordici și-n câmpiile de la poalele acestora – slovacii au devenit vecinii imediați ai românilor. Dar oare, o radiație lentă a influenței românești, care să fi avut loc exclusiv pe cale obișnuită a interferențelor de la frontiera etnografică, ar fi putut ea duce la o realizare ca aceea a infiltrării unui termen așa de important, pe un teritoriu atât de vast, cuprinzând toată Slovacia și toată Cehia? Fără să contestăm această influență de tipul osmotic, care este cea normală, trebuie să o avem în vedere cu precădere pe o alta, care a existat paralel cu prima și care ieșea cu totul din comun, depășind-o cu mult. Așadar, singura care explică fenomenul este marea migrație păstorească a vechilor români de-a lungul Carpaților nordici, pe care aceștia i-au străbătut cu turmele până la ultimele lor ramificații, în căutarea de pășuni bune. Astfel, ei au cutreierat nu numai toată Slovacia muntoasă, ci au pătruns și pe o bună parte din teritoriul de limbă cehă, în Moravia. O asemenea infiltrație oferea, evident, alte posibilități de influență decât cele de tipul obișnuit.

² Teodor T. Burada, *O călătorie la românii din Moravia*, în „Arhiva”, anul V, numerele 5-6, Iași, 1894, p. 266-293.

³ Louis Léger, *Chronique dite de Nestor*, Paris, 1884, p. 8.

Pe de-altă parte, nu e vorba aici de o penetrație izolată a unui termen, ci de un întreg repertoriu lexical românesc: în primul rând toată terminologia păstorească, prin elementele ei cele mai însemnate, precum și un număr apreciabil de altele din domeniul vieții spirituale. În cadrul acestei mari influențe – exercitate de păstorii români asupra slavilor din zona Carpaților nordici, pe care aceștia i-au străbătut până la capăt – se plasează și apelativul *drak* al slovacilor și cehilor. O dovadă concretă că fixarea lui la aceste popoare – cu rădăcini împlântate atât de adânc în limbile lor, ca un ecou al credințelor folclorice – trebuie pusă pe seama acelei vechi migrații românești o constituie faptul că o dâră adâncă – neștersă până azi – a acestei influențe marchează drumul ciobanilor noștri către Slovacia și Moravia. O aflăm chiar în limba ucrainenilor și polonilor subcarpatici în remarcabilele studii ale savantului polon Lubomir Sawicki, intitulate: *Szalaśnictwo na Wołoszczyźnie Morawskiej*, care a apărut întâi sub titlul *Wędrowki pasterskie w Karpatach*⁴, apoi continuate în *Materjały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne*, tom XIV, Kraków, 1919, p. 81-136. În zadar, unii autori au căutat să reducă proporțiile acestei influențe. Ea este în adevăr de o uimitoare bogăție în termeni specific ciobănești. Între aceștia, însuși eminentul etnograf bulgar Cristo Vakarelski⁵ a comis o asemenea eroare, prezentând o serie de cuvinte ca având origine bulgară, în timp ce ele sunt curat românești! Cităm între acestea: *urda-vurda*, *gruda*, *kața*, *kačulka*, *kaškaval*, *kebe*, *kilér*, *kofa*, *kulastra*, *mărléne* etc. Înainte de el încercase să facă același lucru dr. D. Crânjală⁶.

Apelativul *drak*, cu sensul de balaur, ne este atestat de o colecție de basme ucraino-carpătice, de unde a fost înregistrat și de lexicograful Želechovskyj⁷. E o influență exercitată asupra limbii ucrainenilor și polonilor carpatini. O urmă a lui o aflăm într-un basm cules de S. Czambel dintr-un sat din Slovacia, cu numele Slovenská Ves, locuit în majoritate de populație polonă. Și anume, o aflăm sub forma *dragoš* < *drakoš < *drak* + suf. -oš/, cu sensul de *balaur înaripat*,

⁴ Cf. *Sprawozdania tow. nauk*, Warszawa, 4, 79, 1912, p. 106.

⁵ Cf. *Milchverarbeitung und Milchprodukte bei den Bulgaren*, în *Vichwirtschaft und Hirtenkultur – ethnographische Studien*, hgg. Von László Földes, Akad. Kiadó, Budapest, 1969, p. 547-573.

⁶ D. Crânjală, *Rumunské vlivy v Karpatech se zvláštním zřetelem k moravskému Valašsku*, V, Prazě, 1938.

⁷ Evgheni Jelevski, *Malorusko-nimečkii slovar*, t. I, Lvov, 1886, p. 203.

având douăsprezece capete. E vorba de o reprezentare mitico-fantastică, în care fuzionează imaginea balaurului propriu-zis cu cea a zmeului. Basmul povestește cum un tânăr viteaz – însoțit de trei animale puternice, foarte devotate lui – trecând printr-un oraș mare înveșmântat în doliu, întrebă pe hangiu la care trăsesse ce s-a întâmplat acolo. Acesta i-a spus că fiica regelui din țara aceea fusese blestemată – încă de când era în pânțele mamei sale – să fie răpită de un zmeu și că tocmai atunci se împlinea sorocul, așa că „*dragoš* o dvanac głowów mo priśc po num...” („*balaurul* cu douăsprezece capete are să vină după dânsa...”.) Cf. S. Czambel, *Sl. reč*, p. 455. Dar iată mai departe scena cu apariția balaurului-zmeu, care vine să-și ia victima, ce-i fuse destinată, pe nefericita prințesă: „... jak ten dragoš z dvanac głowani lećol, tak še strommü volali...” („...așa mi-ți zbură de avan balaurul acela cu douăsprezece capete, încât se răsturnau copacii...”.) – cf. *ibidem*. Apoi, prin vicleșug, viteazul prinde mâinile zmeului în despicătura unui copac – chipurile, ca să-i îndrepte degetele, după cum le fusese înțelegerea – „...že ma dragoš krive palce” („...pentru că are zmeul degetele strâmbe...”). În fine, eroul poruncește credincioaselor sale slugi – lupului, ursului și leului – să-l facă mici fărâme pe înfricoșatul zmeu: „...roztargajce dragoša!...” („sfășiați zmeul!”) – cf. *ibidem*.

Credem că forma derivată *dragoš* a existat de asemenea la slovaci în trecut, dacă nu chiar și astăzi pe undeva, în graiul dialectal, alături de prototipul său general răspândit *drak*. Este ceea ce ne face să credem că numele domnului descălecător al Moldovei, *Dragoș*, care era originar din regiunea Maramureșului – adică de acolo, unde lumea românească se hotărânicește cu Slovacia – nu trebuie raportat etimologicește ca obișnuitul prenume omonim la vsl. *Dragoš* < epit. *Драгъ* + suf. -oš. Fonetismul apelativului și al numelui în chestiune – cu transformarea consonantei „fortis” afonă în „lenis” sonoră – se datorește faptului că în urma atașării sufixului -oš, a rezultat un derivat bisilabic, ceea ce a făcut ca consonanta *k* să cadă în silabă neaccentuată, devenind astfel „lenis” și totodată fonică. Așadar, identitatea fonetică a numelui voievodului întemeietor de țară, cu numele general cunoscut, la noi, *Dragoș*, de origine pur slavă – în lumina ipotezei noastre – ne apare ca o simplă coincidență. Nu-i mai puțin adevărat însă că apelativul în chestiune, odată ce a devenit nume de monarh, a putut consolida popularitatea celui alt nume, de origine veche slavă, care avea substrat afectiv prin excelență. Apariția lui i-a asigurat o răspândire geografică și

o frecvență mai mare ca înainte pe cuprinsul Moldovei. Antroponimul voievodal este dintre acelea care se atribuiău băieților, ca un fel de „nom de guerre”, sau mai precis, ca un „nomen terrificans”, care, la un comandat de oaste, avea menirea să semene groaza printre dușmani la auzul lui. Obiceiul de a se da astfel de nume băieților era în trecut cunoscut multor națiuni din Europa; dar mai ales avea el o veche și adânc înrădăcinată tradiție la popoarele din Orientul apropiat, cu deosebire la turco-tătari și arabi.

În ce privește cronologia împrumutului termenului folcloric *drak* la slovaci și cehi, ea nu poate fi separată, firește, de cea a mării influențe românești asupra slavilor carpatici în general și asupra acestor două popoare în particular. E vorba de menționata influență – păstorească prin excelență – pe care au iradiat-o mase compacte de ciobani români în cursul migrației lor de-a lungul întregului lanț al Carpaților nordici, prin lumea slavă întâlnită în calea lor. Cei ce s-au ocupat cu studiul acestor migrații, sunt toți de acord că ea este de o vechime respectabilă și au raportat-o, cronologic, la Evul Mediu. Dar Evul Mediu este una din cele mai lungi epoci din istoria popoarelor Europei, așa că nu e deloc indiferent, când anume pe parcursul lui se stabilește perioada evenimentului în chestiune.

Ipotezele diverșilor cercetători se deosebesc sensibil când e vorba să determine mai precis momentul istoric când a început migrația românească și mai ales cât a durat ea. În orice caz, putem afirma că indiferent de timpul când stabilesc ei evenimentul respectiv, chiar dacă-i avem în vedere pe cei care îl raportează la datele cele mai vechi, propun date prea târzii pentru migrația păstorească a românilor spre vest. Ea a avut loc cu mult mai timpuriu. Existența acestui apelativ cu sensul de *diavol*, în toate dialectele limbii române, ne indică foarte clar că el nu putea pătrunde la slovaci și cehi decât înainte de separarea românilor în grupe dialectale, căci numai în epoca aceea veche și încă nu chiar la sfârșitul ei, acest apelativ îl designa la români pe balaur și pe zmeu.

La datele, când diferiții cercetători ai mării migrații românești raportează acest eveniment, *drac* nu mai însemna demult *balaur* sau *zmeu*, ci exclusiv *diavol*. Noi susținem că ea a precedat-o pe cealaltă mare migrație spre vest a unei ramuri ucrainene. După noi, valul expansiunii compacte ucrainene – revărsându-se în aceeași direcție și pe aceleași căi – s-a statornicit în regiunile subcarpatice, străbătute pân-atunci de-a lungul anilor de ciobanii români, și astfel această populație slavă a blocat drumul vechi al mării migrații românești.

Aceasta a avut de efect că românii aflători spre îndepărtatul vest pe linia Carpaților, nemaivând contact direct cu marea masă etnică românească de pe cuprinsul Daciei, au fost izolați în mijlocul lumii slave. Rezultatul a fost că treptat ei s-au deznaționalizat, pân-au dispărut complet ca națiune distinctă: unii s-au cehizat, alții s-au polonizat, alții s-au slovacizat, iar alții s-au ucrainizat, dispărând în cele din urmă total etnicește. Ei au exercitat însă puternice influențe asupra acestor popoare, ceea ce se poate constata în limbă, obiceiuri și datini, costume etc. În special însă în viața ciobănească au lăsat urme adânci: atât în tehnica acestei profesii – instrumente și unelte de tot felul, fabricarea variatelor produse lactice – cât și în terminologia păstorească, deosebit de bogată și existentă până-n zilele noastre.

CREDINȚE ȘI PRACTICI RELIGIOASE AGRICOLE

Ion CHELCEA*

Credințe și practici religioase legate de arat

Fiind vorba de o ocupație atât de importantă, se înregistrează o serie de credințe și practici cu caracter magic-religios, având scopul de a susține, de a promova interesul activităților agrare**. Luate în ansamblu, acestea ar fi (în afară de anumite credințe): Plugușorul, aruncarea semințelor cu diferite ocazii, Capra (Turca, Cerbul, Brezaia), Buhaiul, Plugarul, Caloianul, Sângiorzul (sau Udatul), Călușul (sau Călușarii), Drăgaica și Cununa, Buzduganul sau „Peană” de grâu. Toate acestea vor să reglementeze o stare de lucruri, mai bună, sau un raport material-agricol.

* Muzeul Național al Satului „Dimitrie Gusti”, București – România (1902-1991).

** La trecerea sa în neființă, etnograful Ion Chelcea a lăsat nepublicate sau inserate răzleț în reviste cu circulație restrânsă o serie de studii, între care și cele regrupate în lucrarea *Agricultura la români de la origini până la jumătatea secolului XX* (Pitești, Editura Universității din Pitești, 2010. Ediție îngrijită și postfață de Septimiu Chelcea și Iancu Filipescu). Nici unul dintre elementele cadrului de analiză a agriculturii propus în „Dicționar de etnologie și antropologie” coordonat de Pierre Bonte și Michel Izard (Iași, Editura Polirom, 1999; traducere a ediției franceze din 1991: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France) nu lipsește din cartea postumă a profesorului Ion Chelcea, cel care a ținut primul curs de etnografie la Universitatea din Iași și care a înființat în 1943 Muzeul Etnografic al Moldovei. Menționăm faptul că în lucrarea apărută în 2010 la Pitești, capitolul *Credințe și practici religioase agricole* se regăsește între paginile 285 și 316. Considerăm că luarea în discuție a credințelor și practicilor religioase lărgeste cadrul de analiză a agriculturii propus de savanții francezi. Dat fiind *tirajul confidențial* (sublinierea redacției) al lucrării lui Ion Chelcea, apreciez că retipărirea studiului despre credințele și practicile religioase legate de agricultură în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” este un semn de prețuire a contribuției autorului la cunoașterea identității noastre naționale. Cititorul avisat va trece cu vederea „scăpările din condei” de la unele trimiteri bibliografice (p. 10 și 11 – de văzut ce pagini vor corespunde în forma finală a „Anuarului”!), ale unui text scris în urmă cu aproape o jumătate de veac, pe care îngrijitorii acestui studiu nu au reușit să le mai completeze. Parantezele drepte de la notele de subsol indică intervențiile noastre. Îmi exprim gratitudinea față de editorii „Anuarului”, în mod special față de distinsul etnograf Marcel Lutic, care nu au lăsat să cadă uitarea peste activitatea etnografică a tatălui meu (Prof. univ. dr. Septimiu Chelcea, Universitatea din București).

Noi le vom sublinia doar pe unele dintre ele, spre a se arăta că suntem în prezența, și de această dată, a unui resort spiritual puternic, pe care își întemeiază existența omul, potrivit cu epoca în care trăiește. Se deslușește, deci, până la un punct, o activitate dublă: una de esență pozitivă și alta spiritual-magică.

Se știe îndeobște că și la alte popoare agricultura este înconjurată de mister. În trecutul îndepărtat, căpeteniile comunităților, regi sau împărați, erau și șefi religioși, fiind considerați de supușii lor drept persoana de care se legau strâns și destinele agriculturii. La greci, la egipteni, regii sunt aceia care semănau, secerau, ei provocau abundența, întrupând „pronia cerească”. În *Iliada* (cântul VIII), spre exemplu, regele prezidează muncile agricole¹, ca de altfel și împăratul la chinezi. La noi, „plugarul”, în chip simbolic, își ia asupra-și același rol. El va personifica harul divin.

Pentru o astfel de acțiune se iau măsuri din vreme. În ziua de 9 martie (Cei 40 de Mucenici) se fac focuri mari, pentru protecția culturilor viitoare și a casei: copiii bat cu ciomegele în pământ, să se desprimăvăreze mai repede. Se caută să se asigure, prin mijloace extraraționale, „mana”, rodul grâului, pe tot parcursul dezvoltării ciclului agrar: de la arat, semănat, secerat și până la treierat. Adesea, chiar recolta depozitată implică astfel de practici, deoarece peste gropile de provizii, în semn de belșug și prosperitate, se pune o roată de car.

În Bucovina, când se pornește cu plugul la arat, înainte de a ieși cu el pe poartă, este înconjurat de trei ori cu tămâie și busuioc, se stropesc vitele cu apă sfințită, iar în bârsa plugului sau în coarnele boilor se pune câte un colac făcut din aluatul de la Crăciun sau din primul grâu secerat, împreună cu o lumânare aprinsă². La fel și în Transilvania, când se iese la arat, se ung coarnele boilor cu usturoi, se stropesc cu apă sfințită, se înconjoară cu cărbuni aprinși carul în care se află plugul și se stropesc cu aghiasmă³.

Unul dintre locuitorii din Sinești (județul Vâlcea) își aduce aminte: „Tatăl meu, înainte de a ieși cu plugul la arat, lua castronu’ cu izmă și busuioc și stropea boii, plugul și săniuța – tot – și zicea «Tatăl

¹ Victor Magnien, *Les mystères d'Éleusis: leurs origines, le rituel de leurs initiations*, Paris, Payot, 1938, p. 320.

² Gheorghe Pavelescu, *Mana în folklorul românesc. Contribuție pentru cunoașterea magicului*, Sibiu, 1944, p. 36.

³ Valer Butură, *Credințe în legătură cu cultura grâului la românii din Transilvania*, în „Sociologie Românească”, vol. II, nr. 7-8, 1937, p. 359.

nostru». Și apoi pleca”⁴. Sunt aici elemente ce ținesc convergent scopul de alungare a spiritelor rele care, eventual, ar înrâuri negativ activitățile agricole. În Sisești (județul Mehedinți), aratul începea când răsărea bozul; atunci însemna că pământul era îndeajuns de cald și că se putea semăna. Când începea la arat, plugarul făcea rugăciunea către răsărit, iar când termina de arat tăia o coroană de porumbar sau de fag și o puneă în coarnele boilor sau la cuiul de la jug. Însemna că a terminat de arat. Acestui lucru i se mai spunea „naproorat”. Pentru încheierea aratului, în sat exista o expresie: „Am hodorât cu aratu”⁵. În aceste practici sunt elemente ce s-ar încadra în seria ritualurilor de fructificare, ca, spre exemplu, folosirea colacului de la Crăciun ori cel făcut din primul grâu secerat. Dar mai sunt și alte elemente, ce vor fi amintite pe măsură ce înaintăm cu expunerea.

Tot despre arat, am obțin de la un informator din satul Iapa (județul Neamț) o informație similară: „Când pleca tata la plug, cu bunicu, trăgea căruța-n ogradă, puneă grapa-n căruță, sapa și plugul; mama puneă-ntr-un hârb cărbuni și tămâie, și pe urmă lua găleata-ntr-o mână cu apă și cărbunii și mergea de trei ori împrejurul căruței, și apoi mama dădea găleata tatii și el se dădea doi pași înapoi de boi și arunca apa peste boi și car, zicând că asta-i de mană; și tot făcea cruce să dea Dumnezeu mană”⁶. Elementele precreștine de origine magică se unesc cu elementele religioase, spre a ușura o atare acțiune, de care ar depinde direct viața omului. Suntem în prezența a două tehnici, ambele fiind produsul unei mentalități și având rădăcini profunde, istorice, chiar preistorice.

La arat, omul trebuia să pornească, cum se spune, înarmat, spre a învinge orice obstacol ce i-ar sta în cale: trebuia să plece la drum primenit; erau cazuri când se impuneau chiar unele interdicții vizând relațiile sexuale, abstenența sexuală, înainte de anumite munci agricole, aceasta întâlnindu-se și la romani. Astfel, la sărbătoarea în cinstea zeiței Ceres, pe la mijlocul lunii august, femeile singure puteau lua parte, dar numai după nouă zile de abstenență sexuală. Ele erau îmbrăcate în alb și purtau cununi de spice de grâu pe cap⁷. La fel și la noi: bărbații, în timpul semănatului, nu trebuiau să aibă relații sexuale, pentru ca grâul să nu facă tăciune⁸.

⁴ Informează Nicolae Radu, 62 ani, din Sinești (1968).

⁵ Informează Nicolae Furnigel, 80 de ani (1968).

⁶ Informează Ilarie Gheorghelaș, 60 de ani (1959).

⁷ Elena Moldoveanu-Nestor, *Cununa. Sărbătoarea secerișului*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, nr. 6, 1964, p. 615.

⁸ Valer Butură, *op. cit.*, p. 359.

În general, grâul era privit ca fiind ceva sfânt. În Sinești (județul Vâlcea), în trecut exista o interdicție de a nu trece prin grâu. Iată relatarea: „Bătrânii noștri aveau un obicei: nu treceau prin grâu. Spunea că e păcat să joace (calce) pe pâine”.

Uneori, uneltelor folosite la arat li se acorda o însemnătate mistică-religioasă. Un exemplu îl oferă „fiarele strigoilor”, ce reprezintă miniatural nouă unelte metalice de muncă prinse pe un singur inel: secera, sapa, lingura de roată, vâtraiul, toporul, sfredelul, lopata, barda, casmaua. Pe acestea le scoteau țăranii de prin sudul Olteniei „cu plugul la arat pe miriște”, iar femeile încă le mai păstrau pe fundul lăzilor și în situații excepționale le țineau la cingătoare. Erau folosite în anumite rituri magico-religioase. Explicația ar fi aceasta: fierului și mai ales uneltelor făurite din acest metal li se atribuiă virtuți magice, aveau puterea de a promova dezvoltarea și continuitatea vieții, îndepărtau duhurile aducătoare de rele⁹.

Tezaurul de la Sânicolaul Mare, compus din aceleași unelte, plus fierul plugului, ar intra în categoria de obiecte legate de anumite credințe și superstiții ce privesc prosperitatea agricolă, dar și prosperitatea oamenilor¹⁰.

Poate că aceeași explicație ar sta și la baza legendei legate de Munții Retezat, aceasta spunând că mai demult, pe vremea uriașilor, și Retezatul avea vârf, ca toți munții, însă odată, mâniindu-se un uriaș pe un altul, luă un fier de plug și-l aruncă după dușman. Nimerind muntele cu fierul, îi reteză vârful... Și de atunci Retezatul (2477 m) a rămas fără vârf¹¹.

Credințe și practici religioase legate de semănat și secerat

În ceea ce privește semănatul, înregistrăm unele obiceiuri având caracter practic-pozitiv, ca, spre exemplu, atunci când se spune că „dacă nu semeni cucuruzul până-n Armindenii, poți băga coleșerul (făcălețul) mămăligii-n foc”¹². Sunt învățăminte izvorâte dintr-o experiență

⁹ Gheorghe Focșa, *Elemente decorative la bordeiele din sudul regiunii Craiova*, București, 1957, p. 30.

¹⁰ Cu privire la colanul de aur de la Șimleu, întrebuințat ca amuletă, cu întreaga serie de unelte în miniatură și toate ocupațiile și îndeletnicirile vieții pașnice (Joseph Hampel, *Altertümer der frühen Mittelalter in Ungarn*, vol. I, 1905, p. 71; Constantin Diculescu, *Die Gepiden*, Leipzig, 1922, p. 43-44; Idem, *Religiunea gepizilor*, în „Anuarul Institutului de Istorie Națională”, vol. III, 1926, p. 367).

¹¹ Ion Georgescu, *Prin România*, vol. I. *Ardealul*, Sibiu, 1927, p. 151.

¹² Iuliu A. Zanne, *Proverbe românești*, vol. I-IX, București, Socec, 1895-1903 (retipărite în 1984, p. 106).

îndelungată, cum este și aceasta: „Când a cântat ciocârlia, să fie plugul în brazdă”¹³. Dar sunt și alte practici având substrat magic-religios peste care nu putem trece.

Prin nordul județului Argeș, prin satele Suici, Sălătruc (pe râul Topolog), Aref, Brăduleț (pe râul Vâlsan), Nucșoara (pe Râul Doamnei), cocenii de la porumbul de sămânță nu trebuiau arși pe foc, ci azvârliți în apă, duși la holdă sau pe coastă, la deal, ca să crească porumbul sănătos, să nu facă tăciune. Din grâul de sămânță și din toate celelalte cereale, din legume chiar, se ducea la biserică pentru a fi sfințite în ziua Sfântului Trifan, considerat protectorul agriculturii. Semințele sfințite se amestecau apoi cu întreaga cantitate ce urma să fie însămânțată. Se stropeau din nou cu apă – vechea ablațiune, acceptată și asimilată de biserică¹⁴.

În sămânță se puneau adesea un ou roșu, păstrat de la Paște: alt element de fecunditate al mitologiei arhaice, conjugat cu un alt element creștin. Uneori, oul era azvârlit cu sămânța pe holdă, la întâmplare. Tot astfel se proceda și la semănatul cânepii. În sămânța de porumb se puneau pietre, „ca să fie porumbii tari” (similitudine). În Rebrișoara (Năsăud), după ce se termina de semănat, se mai arunca odată sau de trei ori sămânța în cruce, pentru ca Dumnezeu să binecuvânteze munca, iar în mijlocul holdei se arunca un lacăt vechi, pentru ca să închidă gura păsărilor, ori se arunca un ou, ca să crească grâul mare¹⁵. În unele sate din județul Argeș, încă de la începutul semănatului sau când se termina acesta, se făcea un cuib mare, cu boabe multe: i se zicea „claca porumbului” sau „cloșca cu pui”; se făcea cruce, deasupra, iar la prășit, acolo unde se constata că porumbul este mai rar, se luau boabe din acest cuib și se semăna. De asemenea, în cuib se așezau grămăjoare de câte două boabe, iar cel ce făcea acest lucru se gândea la o fată și un băiat din sat. Când răsăreau semințele, se uita dacă perechea de boabe are cele două fire; dacă erau ambele răsărite, însemna că tinerii se vor căsători. Aceasta amintește de relația ciclului agrar cu cel nupțial¹⁶. În Săulești (județul Gorj), cuibului „claca porumbului”, care se făcea când se termina prașila a doua, i se spunea „muma copăitului”: „Socru-mio (relatează un informator din Sinești¹⁷) nu

¹³ *Ibidem*, p. 88.

¹⁴ Valer Butură, *op. cit.*, p. 359.

¹⁵ *Ibidem*, p. 360.

¹⁶ Florica Lorinț, *Ciclul obiceiurilor agrare în zona de munte a regiunii Argeș. Încercare de reconstituire*, lucrare aflată în mss.

¹⁷ Informează Dumitru Cocoș, 72 de ani.

punea în pământ [boabe de porumb] până nu dădea la altu', care n-avea, și întreba: «Mă, tu ai dat la cineva boabe?» Și lua un căpet de boabe; întâi dădea la altu' și apoi puneu el”.

Toate fazele principale ale muncii agricole sunt împletite cu astfel de practici. Iată un alt exemplu: la sfârșitul lucrului, sapele sunt aruncate în așa fel încât să cadă încrucișate unele peste altele, ca să lege porumbul rod, sau se țineau ridicate cât mai sus să crească porumbul mare (județul Argeș).

Prin satele din Munții Apuseni era obiceiul ca atunci când oamenii ieșeau la semănat, „prindeau a face pogace din aluat, pe care-l lățește cu răsucitoarea și-l face pistigăiat (împodobit) cu furculița. Când pleacă de acasă, stropește boii cu apă sfințită. Îi prinde la jug și trage două brazde și când a început a treia brazdă, oprește boii în loc și pune pogacea peste coarnele plugului. Atunci, care-i mai jigan, rupe mai mult din pogace peste coarnele plugului. Apoi se așază jos și mănâncă”¹⁸.

Pentru garantarea recoltei din anul următor, pe holda de grâu se lăsau câteva fire de grâu netăiate, iar la porumb, câteva cuiburi, spre a nu se lua, odată cu întreaga recoltă, „sporul locului”. În afară de aceasta, pe câmp, din orice cultură, fie ea de porumb, grâu, orz și altele, se lăsa nerecoltat „să mănânce și păsările cerului”. După ce se secera, se lăsa la

capul locului o mână de spice (un petec nesecerat), pe care le împleteau ca pe o coadă și o legau sub formă de cunună cu un fir roșu; se numea „Barba lui Dumnezeu”. Aceasta însemna că au terminat de secerat și ca semn de mulțumire pentru recolta bogată (Balta Sărată, județul Brăila). Obiceiul „Barba lui Dumnezeu” sau „Barba popii” se practica și în Lunguleț (județul Dâmbovița). Aici se lăsa un petec mic de pământ nesecerat pentru păsările cerului, cu credința că „așa e bine”. La Muzeul Satului din București se află o

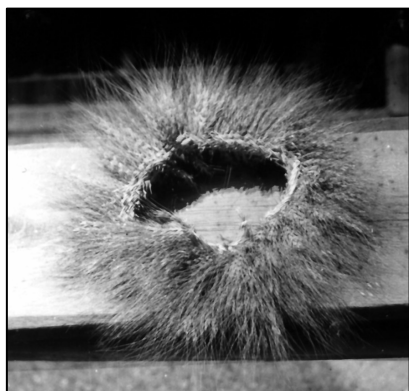


Fig. 1. Cunună din spice de grâu
(Sălciua – Turda)

cunună împletită din spice de grâu din Sălciua (Turda), zonă în care asemenea cununi se țineau de obicei la icoană (fig. 1).

¹⁸ Lucia Apolzan, *Observații asupra ocupațiilor agricole în Munții Apuseni*, în „Apulum”, Alba Iulia, 1943-1944, p. 303.

În satul Cioara – aparținător de comuna Seaca din județul Teleorman –, „Barba lui Dumnezeu” se făcea în felul următor: „Când termină omul de recoltat toate pogoanele, la ăl din urmă snop, se lasă un petec netăiat și din spicele de grâu se împletește ca o coadă, în trei; i se pune un fir roșu sau flori de câmp (maci) și rămâne acolo, cu spicele în sus”. Când trecea cineva pe acolo, știa că „omul a terminat de secerat”. „Barba lui Dumnezeu” era împletită de către fete sau de către femei. Sub „Barba lui Dumnezeu” se puneau pâine, apă și fructe, ca să fie „berechet”¹⁹.

În multe locuri, pentru asigurarea unei recolte bogate, se recurgea și la alte practici, de multe ori combinate (contaminate) – ca origine și chiar ca funcțiune –, conținând elementele creștine și precreștine în același timp. Astfel, în satele de prin părțile Aradului, a doua zi de Rusalii, ieșea preotul cu crucea la holde, cu „baldachin” și „prapori”, purtați de cei mai de frunte feciori din sat. Cu această ocazie se împleteau cununi de grâu, ce erau agățate pe crucea praporilor și de baldachin²⁰. La fel se întâmpla și în Lujerdiu (Someș)²¹ (fig. 2). În Mehedinți, aceste procesiuni erau cunoscute sub denumirea de „rugă” și se organizau, de regulă, la un râu sau o fântână pentru a aduce ploaie.



Fig. 2. Slujbă religioasă în aer liber (Lujerdiu – Someș)
(foto: Ion Chelcea, 1932)

¹⁹ Informează Voicu Ban, 69 de ani, satul Cioara (1958).

²⁰ Petre Țiucra, *Priveagul. Pietre rămase (contribuție la monografia județului Arad)*, București, 1936, p. 136.

²¹ Ion Chelcea, *Schiță monografică asupra Lujerdiului-Someș*, Cluj, 1932.

La întoarcerea de la țarină, gospodarii așteptau pe la porți cu cofe cu grâu, pe care îl aruncau peste capetele credincioșilor, iar ei prindeau boabele de grâu cu mâna și cu pălăriile. În credința populară, aceste boabe erau „aducătoare de noroc”, fiind păstrate²². Locuitorii din Sinești (județul Vâlcea), la curățatul porumbului, procedau astfel: când se alegeau pentru sămânță, primii știuleți se duceau la Olteț și li se dădea drumul pe apă, la vale.

În componența acestor practici surprindem elemente bine sudate între ele, de origine creștină și precreștină. O analiză psihologică-filozofică a acestora ar aduce o clarificare asupra mentalităților vremii sau vremurilor de altădată. Noi prezentăm oarecum problema „faptic”, spre a se stabili mai întâi elementele, punctele de reper, pentru o interpretare ulterioară a acestora pe o bază de sine stătătoare.

În aceeași ordine de idei, ca rit agrar magic, s-ar cuveni să fie amintit „obiceiul cununei”, „obiceiul buzduganului” sau „peana de grâu”, când fetele și feciorii au de jucat un rol însemnat. Încă în ziua de Rusalii (sau a doua zi), prin satele din Valea Someșului și, în general, din Câmpia Transilvaniei preoții ieșeau cu crucea ca să sfințească „hotaru” (holdele). Fetele făceau cununi din spice de grâu și flori de câmp, care erau aninate la praporii de la biserică²³, unde se păstrau, punându-se pe la icoane, până în anul următor, până la recolta viitoare, în semn de asigurare și perpetuare a acesteia. Organizat în scopul obținerii de recolte bogate de grâu în anul ce vine, „obiceiul cununei” n-ar putea să-și afle valoarea altfel decât integrându-l unui rit agrar mai amplu, fiind o formă simplificată a acestuia. Precizăm că întovăărirea fetelor la „obiceiul cununei” nu echivalează cu „întovăărirea plugarului”. Este adevărat că fetele se strâng laolaltă, dar aceasta este urmarea faptului că ele muncesc împreună la secerat, știut fiind că, de obicei, munca aceasta o fac mai ales fetele, femeile.

În credința populară, cununa de spice de grâu reprezintă încarnarea spiritului fecundității câmpului. Fata care poartă cununa (uneori, sunt alese chiar două fete pentru acest scop) trebuie să fie „curată”. Ea este însoțită, de obicei, de încă patru fete: două la dreapta și două la stânga. Vorbim de felul cum se organizează ele pe tot parcursul procesiunii de la câmp până

²² Petre Țiucra, *op. cit.*, p. 136.

²³ Nicolae Cerbulescu, *Dintr-ale neamului românesc*, Sibiu, 1924, p. 88. În formă mai redusă, obiceiul se întâlnea aproape în întreaga Transilvanie (Moise Colarov, *Monografia circumscripției Pârneava a orașului Arad. Viața și obiceiurile țăranilor români din circumscripția a III-a*, Arad, 1928, p. 46).

acasă. Apoi vin celelalte, cele mai „istețe” dintre ele. Acestea aleg spicele pentru cunună și, după ce au împletit-o, tot ele o așază pe capul „celeii alese”. După ce cununa a fost împletită, fetele se așază în rânduri de câte cinci. În rândul întâi, la mijloc, stă fata care poartă cununa, având de o parte și de alta, cum s-a arătat, câte două fete care o țin pe aceasta de braț²⁴. Și astfel rânduite, pleacă de la holdă spre casa unui anume gospodar, intonând cântece pe o melodie monotonă; versurile unuia dintre ele le redăm mai jos: „Cununa de unde pleacă,/ rămâne țarina-ntreagă./ Cununa de unde vine/ rămâne țarină plină./ Așa-i rându fetelor,/ ca și rându merelor,/ până-s mere mărunțele/ stau rânduri pe crângurele./ Dacă prinde-a se mări,/ ele prin’ a se răi²⁵./ – Bună sara, gazdă mare/ n-ai ieșit cu plosc-afară/ înaintea cununii/ [...] te-ai temut că n-om veni./ [...] Mai demult, am fi venit/ da n-o fost grâu-mpletit/ și cu apă nestropit./ Mai demult am fi plecat/ da n-o fost grăul călcat/ și cu apă neudat./ Dumneavost-așa v-ați lăudat/ când noi de-acas’ am plecat:/ c-aveți un voinic/ tânăr și frumos./ [...] Voinicu nu-i acasă/ că grâu roșu-ați măsurat/ și la moară l-ați mănât./ [...] Fii gazdă cu voie bună/ de iastă mândră cunună./ Să fii gazdă veseloasă/ de iastă cunună frumoasă./ Noi cununa nu v-om da/ până plosca nu ni-ți arăta”.

Ajungând la poarta gazdei, spun iarăși versuri care privesc schimbarea grăului cel vechi cu cel nou. Cununa era udată tot timpul, în tot lungul drumului. Acum este din nou udată, cu un adânc sens de rit de fertilizare. Intrați înăuntru, în casă, înconjoară masa de trei ori, cântându-se în continuare.

Este interesant de notat că în casă intră numai fetele, iar ceilalți secerători rămân în curte. În casă se intră după un anumit ritual: fetele, una după alta, prinse de mâini, în frunte cu fata care „alduiește” cununa sau, cum se mai spune, descântă cununa, făcându-se aluzie la feciorul gazdei, care trebuie să fie un voinic „tânăr și frumos [care] să ieie cununa jos”²⁶. Într-adevăr, cununa va fi luată de pe capul fetei de către un fecior. Alduitul cununei este de fapt o colindă-descântec, care vizează constant rodnicia pământului. Fiind vorba de fete și de tineret,

²⁴ Este vorba de Sângiorzul Românesc, Năsăud (Traian Gherman, *Alduitul cununei*, în „Comoara Satelor”, Blaj, vol. IV, nr. 7-8, 1927, p. 10-17).

²⁵ Se are în vedere categoria fetelor nemăritate și se fixează în versuri destinul tinerelor. Restul face trimitere la recolta de grâu și la dorința de a nu săraci, simbolic, câmpul în viitorul an.

²⁶ Henri H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, vol. I, București, Editura Academiei, 1958, p. 15.

în general, se face aluzia la acel voinic „tânăr și frumos” care întrupează calități excepționale fizice și psihice. Henri H. Stahl subliniază același lucru când spune că ceea ce este valabil pentru rodnicia și prosperitatea câmpului este valabil și pentru altceva, pentru o viitoare căsătorie, de exemplu²⁷. De la rodnicia câmpului se trece ușor, într-o altă ordine de fapte, la nuntă, întrucât la steagurile ce se făceau la nunți se puneau, simbolic, și boabe de la spicele de grâu din cunună²⁸.

După cum se va vedea când se va prezenta Sângiorzul, între acesta și „cunună” sunt similitudini, deoarece și în cazul de față femeile dau fuga și smulg din îmbrăcămintea verde a Sângiorzului crenguțe pe care le păstrează pentru a se feri de boli sau în grădina de zarzavat, pentru o recoltă bogată de legume. Scopul, am putea spune, urmărește rodnicia câmpului și protejarea gospodăriei. În orice caz, cele două elemente – cununa de spice și crenguțele verzi de la Sângiorz – semnifică belșugul câmpului și perpetuarea speciei (în limitele restrânse ale satului), prin spicele udate de la cunună și descântate.

Dacă gazda are un fecior, care de altfel este invocat de descântec²⁹, atunci acesta sărută fata care poartă cununa, iar dacă nu, o sărută „drăguț” ei. Colaborarea dintre cele două sexe, atât de ordin simbolic, cât și sentimental, își află prin aceasta un corespondent adecvat.

Putem spune, în cazul cununii, că principiul generator de bogăție și prosperitate este puritatea fetei care poartă cununa, fapt de ordin sacru-divinatoriu și condiție obligatorie. De altfel, și tânărul care ia cununa de pe capul fetei trebuie să întrunească aceeași condiție: să fie fecior, holtei. Ridicată de pe capul fetei, cununa este pusă pe masă și apoi așezată în perete. Spiritul fructificator al holdelor se crede că este acum stăpânit, adus la ascultare. S-ar putea spune că, sub raport magic, rodnicia recoltelor din anul viitor este câștigată.

Un alt moment în desfășurarea acestui ritual agrar îl reprezintă „banchetul” la care iau parte secerătorii, în frunte cu fata care a adus cununa acasă. Ea stă lângă feciorul gazdei. Și astfel participanții petrec în cântec și glume. Ospățul este caracteristic tuturor cultelor agrare, simbolizând împărtășirea cu pâine și vin, în același spirit de

²⁷ Este un „paralelism de prosperitate” (Wilhelm Mannhardt, *Wald und Feldkulte*, vol. II, Berlin, 1875, p. 119).

²⁸ Ion Chelcea, *Cramba. Structură și funcție. Contribuție la cunoașterea culturii noastre agrare*, în „Apulum”, Alba Iulia, vol. X, 1972, p. 817-833.

²⁹ Ele au privirile ațintite la feciori, ceea ce arată și următoarele versuri: „Ieșiți feciori cu apa/ să ne udați grâu’./ să ne udați cununa./ ieșiți feciori cu râu”.

fecunditate. Elementul ritual a fost adoptat de altfel și de biserica creștină, cu același sens.

La masă, se păstrează aceeași ordine care s-a observat la venirea secerătorilor de la țarină. La închinarea făcută din partea gazdei, fata care a adus cununa răspunde în versuri, rostind cuvinte de urare și prosperitate. Apoi, se rostesc urări de către ceilalți participanți, până la ultimul secerător, dar nu neapărat în versuri. Restul secerătorilor stau afară; ei mănâncă ceva mai târziu, timp în care se cântă și se încinge jocul până spre miezul nopții. Între timp, se mai adună și alți băieți și fete, care n-au nici o legătură cu procesiunea magică-agrară înfăptuită.

Nu numai cununa astfel „alduită” reprezintă simbolul unui an bogat, ci și „buzduganul”, așa cum se obișnuiește a i se spune aceluiași obicei în Streza – Cârțișoara, de exemplu³⁰. Probabil, s-a făcut și în alte părți (de exemplu, în Viștea de Sus, Făgăraș). Buzduganul se păstrează în podul casei până anul viitor. De astă dată, spicele de grâu nu mai sunt aranjate în cunună, ci în formă de cruce, cu spicele în afară (fig. 3).



Fig. 3. Buzdugan
(Drăguș, Țara Făgărașului)

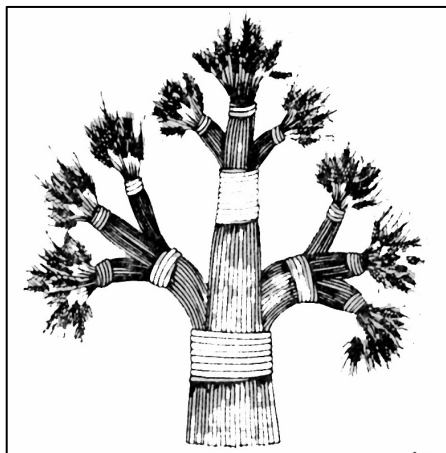


Fig. 4. „Peană de grâu”
(Valea Ampoiului, județul Alba)

Acest simbol se menține, de la an la an, ca o procesiune magică de continuitate și perpetuare a unei recolte cât mai îmbelșugate. Prin satele din Munții Apuseni, cununa era păstrată în casă până ce se termina de semănat grâul din anul viitor, asigurându-se continuitatea între recolte. În această zonă i se spune „peană de grâu” (fig. 4).

În anul următor, buzduganul este împlântat la capătul pământului,

³⁰ Informează Matei Morariu, sătean din localitate.

unde a tras plugul cea din urmă brazdă, având aceeași semnificație de continuitate³¹. În alte părți, cununa este prinsă de brațul unei troițe (cruci) aflată în aer liber (fig. 5).



Fig. 5. Cruce cu cunună
(Brazi – Gura Honț, județul Arad)
(foto: Ion Chelcea, 1967)

Și astfel pregătit, buzduganul era luat în mână de către o fată, în cel mai rău caz de către o „boreasă” (femeie), care-i mai tare de „șire” (fire), și pleca cu el pe drum cântând, buzduganul fiind astfel purtat încât să fie văzut. Fata ce-l poartă este însoțită de alte fete care cântă. Tot satul le iese înainte: femei, copii, cu „botele” pline cu apă rece, adusă de la fântână, udându-le buzduganul și, în același timp, și pe ele, dar mai ales pe fata care-l poartă. Apoi, gospodarul, în cele din urmă, îi cinstește pe toți invitându-i la masă, ca de bun augur,

ca și când prin aceasta ar fi vorba de o consubstanțialitate cu însuși spiritul căruia i se adresează întreaga procesiune.

Din cântecul buzduganului reiese că forțele naturii sunt personificate. În cazul de față, obiceiul buzduganului nu este altceva decât un descântec de fructificare, ce înlocuiește rugăciunea de zi cu zi din viața credincioșilor. Prin el se invocă factorii care ar asigura o bună recoltă în viitor, din versuri reieșind chiar și plata pe care ar pretindea-o colindătorii pentru urările făcute: „Dealul Mohului/ umbra snopului./ Cine se umbrește/ și se socotește?/ Sora soarelui/ și a vântului./ Ele se umbresc/ și se socotesc:/ care e mai mare?/ Sora soarelui/ din grai își grăia:/ că io sân’ mai mare/ și că fratele-mi soare,/ el, când strălucește,/ lumea o-ncălzește./ Sora vântului/ din grai grăia:/ că io sân’ mai mare,/ că fratele-mi vânt,/ că vânt de n-ar fi,/ oameni-ar pieri,/ oamenii la plug/ și boii la jug,/ oamenii pe deal/ și caii din ham./ Stăpână, stăpână,/ nu te întrista/ că holdele-s rari/ [...] Dumnezeu va da/ claia, găleata/ snopu, ferdela/ [...] Stăpână, stăpână,/ gată cina bine/ că cununa-ți vine,/ cununa de plin/ și-o vadră de vin./ Cununa-i

³¹ Teofil Frâncu și George Candrea, *Românii din Munții Apuseni (Moșii)*, București, 1888, p. 137, 139. În alte părți, cununa era prinsă sus la grindă, în fața icoanelor în casa cea mare, unde stătea până la semănatul din anul următor. Atunci „se sfărma” și se amesteca cu grâul de semănat, oprit pentru sămânță.

în casă/ și vadra-i pe masă./ Că de n-o va da,/ vine-un corb negru/ și-ți ia stogu-ntregu./ Vine cioara neagră/ și-ți ia claia-ntreagă”³².

Ritul agrar de felul cununii presupune de la început munca laolaltă, claca, prima fază a desfășurării obiceiului. După cum ne relatează Frâncu-Candrea, în Munții Apuseni, la sărbătoarea strânsului recoltei iau parte și lăutarii. Însă rolul de căpetenie aici nu-l mai au fetele, ci feciorii, întrucât ei sunt cei care, spre seară, în ziua clăcii, dimpreună cu vătaful jocului și cu căpleșii, urmați și de alți feciori din sat, umblă din casă în casă, cu lăutarii după ei, pe la fete, asemănător cu colindatul. Într-adevăr, se opresc și joacă, în ceată căpleșii având misiunea să ceară învoire de la părinți ca fata să participe a doua zi la clacă.

A doua zi, înainte de răsăritul soarelui, feciorii plecau cu lăutarii la casa frunzașului satului care făcea claca și care mergea cu ei la câmp, ca să le arate holda. În același timp, din sat sosesc neconținut la holdă „fete, neveste și bărbați”, luând în primire câte o „postață” pentru a o secera. În fruntea postății se rânduiește unul dintre căpleși, având rolul de a-i conduce pe secerători. Lăutarii, la rândul lor, îi însoțesc pe secerători de la un capăt la altul al postății, cântând din vioară, în timp ce călușarii joacă, iar fetele și nevestele, acompaniate de bărbați, secără cântând „de se clatină frunza-n codru”. Interesant mi se pare faptul că ritualul era asistat și de călușari.

Am văzut că primul moment a fost constituirea feciorilor în cete și chemarea fetelor la clacă, cu lăutari și jocuri. Al doilea este intrarea în clacă. În ziua clăcii, în curtea gospodarului frunzaș, se zice că era mare „mișcare”: se pregătesc mâncăruri și băuturi, se face curățenie, se udă curtea în vederea venirii secerătorilor seara de la câmp. Când nu a mai rămas decât o „postață” de secerat și soarele începe să apună, „fetele mai meștere” se retrag și împletesc din spice „peana” sau „cununa” de grâu, pe care o oferă unuia din membrii familiei spre a fi adusă acasă.

De la holdă până acasă participanții se rânduiesc în coloane. Cel ce poartă pana merge primul. După el vin feciorii ceilalți, ținându-se pe după umeri. La mijloc se află lăutarul (sau lăutarii) și numai după aceea vin fetele și nevestele, acestea ținându-se de mijloc. Se înțelege, era animație mare. Răsuna satul de chiuituri, la auzul cărora ceilalți săteni ieșeau cu cofe pline cu apă ca să-l ude pe cel ce ducea cununa. În satul Șanț (Năsăud), fiindcă fetele duc cununa, feciorii sunt aceia care îi stropesc pe colindători. Chiar cântecul lor arată aceasta. Ajunși la poarta stăpânului holdei, purtătorul cununii era din nou stropit cu apă. Iar când trecea pragul casei,

³² Informează Matei Morariu.

stăpâna îl stropea și ea, binecuvântându-l cu apă dintr-un pahar și dăruindu-i un florin³³. În același sat din Năsăud (Șanț), tot gazda casei ieșea la ușă cu un blid cu aghiasmă din care, cu un „struț” de busuioc, stropea fetele. Rolul stăpânei casei în acest ritual, după părerea noastră, conține rămășițe ale matriarhatului. Faptul că în acest obicei agrar stăpâna casei are de jucat un rol însemnat și că, în genere, fetele sunt chemate să îndeplinească cununa arată clar ce rol important i se atribuia femeii, în multe culturi fiind socotită „geniu al procreației”. Pe drept cuvânt, ne putem gândi la acele timpuri când agricultura era apanajul exclusiv al femeii, iar rolul de a binecuvânta și de a consfinți simbolic ritualul fructificării îi aparținea altădată numai ei.

După acest ceremonial, purtătorul cununii este condus de stăpâna casei, de căpleși și de lăutar(i) în casă, unde, după ce a așezat cununa pe masă, merge și își schimbă hainele ude. În satul Șanț (Năsăud), cel ce poartă cununa, după ce intră în casă, se învârteste cu ea de trei ori în jurul mesei. Apoi se așază împreună cu ceilalți la masa pe care o dă gospodarul a cărui holdă a fost secerată: la mijloc stă gospodarul sau, cum se spune, „gazda cășii”; la stânga lui se înșirau femeile, iar bărbații la dreapta. Această separare după sex reprezintă încă un element de susținere a celor spuse de noi mai sus. După masă urmează joc. Cununa este atârnată de perete, în fața mesei, iar la semănatul din anul viitor este îngropată unde s-a tras cu plugul cea din urmă brazdă.

Caloianul

Tot ca o practică similară, de câștigat bunăvoința naturii pentru a obține o recoltă bogată, este socotit și obiceiul „Caloianul”, cunoscut în Moldova sub numele de „Calian”, iar în Dobrogea de „Scaoian”. În Basarabia i se mai zice și „Păpușa” sau „Mortul”³⁴. Etimologic, denumirea de „caloian” provine din vechea slavonă: *calean*, care înseamnă „de lut”. Scaoian și Calian ar fi forme alterate, întâlnite mai rar³⁵.

³³ Suntem în 1880.

³⁴ Petre V. Ștefănuță [cel mai probabil în studiul *Cercetări folclorice pe valea Nistrului de Jos*, publicat în „Anuarul Arhivei de Folclor”, Cluj, IV, 1937, p. 31-227]. Privitor la același subiect, vezi: Teodor Burada [probabil *Caloianul*, în „Arhiva”, Iași, vol. XV, 1904, p. 473-477]; G. Stănescu, *Descânțete*, în „Analele Academiei Române”, seria a II-a, tomul V, [1882-1883]; Simeon Fl. Marian, *Descânțete poporane române*, Suceava, 1886, p. 298; Ion Aurel Candrea, *Caloianul*, în „Noua Revistă Română”, II, 1900, p. 94-97; Ion C. Chițimia, „Paremiologie”, în lucrarea *Studii și cercetări de istorie literară și folclor*, vol. IX, București, 1952, p. 131.

³⁵ I. A. Candrea, *op. cit.*, p. 139.

Perioada când are loc acest obicei agrar este a treia săptămână după Paști, de regulă, marțea sau joia. Caloianul se integrează între ritualurile agrare de primăvară de invocat ploile pentru o recoltă bogată, apelându-se la el, în special, în perioadele de secetă. Acest obicei agrar străvechi constă în confecționarea unei păpuși cu chip de om, mică, uneori „cât o palmă de lungă” (circa 40 cm), făcută din lut, din „clisă”, și împodobită cu flori, ce urmează a fi supusă unui ritual de înmormântare și înviere. În satul Orezu (județul Ialomița), păpușa de lut era împodobită și cu coji de ouă roșii mâncate de fete în prima zi de Paști³⁶. În alte zone, Caloianul mai era confecționat și din foi de „păpușoi”, având o lungime de 20-30 cm și chip de copil.

După ce este modelat, Caloianul este așezat într-o lădiță de lemn ca un sicriu și i se face același ritual ca la o înmormântare: i se făcea priveghi, era jelit și condus la „groapă”. În funcție de zonă, Caloianului i se dădea drumul fie pe o baltă, fie pe o apă curgătoare. De asemenea, putea fi aruncat într-o fântână sau „prin semănături ascunse”, pentru ca să nu-l găsească băieții, să-l dezgroape și să-l strice. În Heleșteni (județul Iași), Caloianul era îngropat în pădure. Însă, înainte de a fi îngropat, era jelit: „Scaloieni, scaloian,/ trupșor de dician./ Scaloiță, scaloiță,/ trupșor de cuconiță,/ mă-ta că mi te-a cătat/ te-a-ntrebat/ prin pădurea deasă/ cu inima arsă”³⁷.

În acest ritual magic iese în evidență pregnant omorul ritual: moartea și reînvierea, ritualuri întâlnite și în cultele dionisiace, bacantele fiind acelea care îl plâng. Bocetul redat mai sus este printre cele mai vechi părți ale ritualului vedic³⁸.

În satul Orezu (județul Ialomița), Caloianul era sărbătorit a treia zi după Paști. După ce făceau Caloianul, acesta era depus într-un cosciug și apoi într-o cameră nefolosită, unde stătea până joi, aceeași săptămână. Miercurea se adunau fetele și pe înserat i se făcea Caloianului priveghi, fiind jelit ca un „mort”: „Caloiene-ene,/ mă-ta te căta/ prin pădurea deasă/ cu inima friptă-arsă,/ prin pădurea rară/ cu inima amară./ Scaloiene, scaloian,/ trupșor de dician/ [...] Scaloiță, scaloiță,/ trupșor de coconiță,/ mă-ta că mi te-a cătat/ te-a cătat, te-a întrebat/ prin pădurea rară,/ cu inima amară,/ prin pădurea deasă/ cu inima arsă”³⁹.

³⁶ C. D. Gheorghiu, *Calendarul femeilor superstițioase*, Piatra Neamț, 1892, p. 67-68.

³⁷ N. Cerbulescu, *op. cit.*, p. 85.

³⁸ James George Frazer [*The Golden Bough (Creanga de aur)*, London, Macmillan], 1890.

³⁹ C. D. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 67-68.

În unele zone ale țării, Caloianul era aruncat într-un puț, sau fântână, sau apă curgătoare, localnicii sperând ca anul să fie ploios și plin de belșug.

În sfârșit, se făcea și „pomana mortului”, care se transforma de fapt într-o adevărată petrecere. Astfel, în Orezu (județul Ialomița), după ce fetele i-au dat drumul pe apă (gârlă), cereau de pe la gospodari alimente pentru „pomana” Scaloianului. Strângeau de prin sat ouă, făină, cu care făceau o plăcintă mare, numită „ghismană”; în locul colivei se gătesc bucate. La praznic luau parte și flăcăii din sat. Erau de față lăutari, se bea și se mânca la fel ca la o pomană de „prințisor”⁴⁰.

În alte localități, la acest ceremonial participau numai fete, de regulă, zece. Ele se organizau în cete, ca și feciorii. Rolurile se împărțeau: una dintre fete era desemnată a fi conducătoarea grupului, iar altele se travesteau în popă, în dascăl de biserică, duceau steagul la fel ca la o înmormântare. Celelalte fete purtau cu ele lumânări aprinse.

Dar, după ceremonialul înmormântării, urmează un fapt interesant: la două zile, Caloianul este dezgropat în zorii zilei. Cu toții se bucură că „omul făcut din lut” a înviat. Prin satele din județul Dolj, altă dată, chiar se striga cu această ocazie: „A murit tatăl soarelui și a înviat mama ploii”. În Frătoșița (județul Gorj), copiii făceau două chipuri de pământ, unul „muma ploii” și altul „tatăl soarelui”. Muma ploii are chip de femeie; tatăl soarelui chip de bărbat. Și se procedează la fel. Muma ploii rămâne însă îngropată, iar tatăl soarelui este expus la soare pe niște mărăcini, ca să se usuce, „să vină soarele să se ducă ploile”⁴¹. În mormântarea și dezgroparea chipului de lut mai are și alte corespondențe în cultura populară română: când are loc dansul călușerilor, când se joacă turca (capra, brezaia, cerbul) și chiar la colindat, când se practică omorul ritual și reînvierea.

În Boemia flăcăii aruncau în apă o păpușă de paie („*smrt*”)⁴². Acest obicei este întâlnit și la romani, sub denumirea de „argei”, sub formă de păpuși aruncate în Tibru de către vestale, 30 la număr, închipuind jertfa lui Saturn și Dis Pater. La greci, povestește Teocrit

⁴⁰ În orice caz, „toți faraonii din vremurile istorice îndeplineau un rit periodic, destinat să le asigure recăștigarea tinereții printr-un simulacru de moarte și reînviere. Asemenea solemnități își trag rădăcinile din sărbătoarea grâului. [...] Faraonul trece printr-o moarte simbolică, pentru a-și recăștiga apoi, în chip magic, plenitudinea tinereții, ca și grăuntele îngropat în pământ” (Gordon Childe, *Făurirea civilizației*, București, Editura Științifică, 1966, p. 166-167).

⁴¹ Arhiva de Folclor a Academiei Române din Cluj, Caietul 378, vol. 4, p. 4-5.

⁴² I. A. Candrea, *op. cit.*, p. 98.

(c. 315-c. 250 î. H.), două chipuri frumos îmbrăcate, înfățișându-i pe Adonis și pe Afrodita, erau aruncate în mare. Obiceiul se găsește și la bulgari. I se zice „Gherman”, pentru că se practică în ziua de Sfântul Gherman. La ruși i se spune „Kostrom” sau „Kostrubonko”.

După unii autori (de exemplu, I. A. Candrea), aceste păpuși ar înlocui sacrificiile omenеști de altădată: „Cercetările noastre nu ne-au îngăduit să descoperim urme de acest obicei la celelalte popoare slave și nici la unul din popoarele romanice din apus”. Alți autori (Petru Caraman, spre exemplu) susțin că în Caloian trebuie să vedem nu numai o simplă practică magică de ploaie, ci „o reminiscență de cult”⁴³, cu toate că acestei practici nu i se poate tăgădui scopul principal, acela de a provoca ploaia. Nu puțin interesantă este și legătura ce se face între această practică populară și evenimentul istoric, când țarul Ioniță Caloian (1197-1207) a fost ucis în cortul său și că numai în urmă practica s-ar fi extins și mai departe, cel puțin așa se arată în lucrurile învățatului cercetător care a fost Petre Caraman.

Dar lucrurile par a avea un alt substrat explicativ, legat nu de uciderea unui personaj istoric, cât mai degrabă practica ar reflecta omorul ritual, cunoscut în etnologie ca având proprietatea de a perpetua continuu recolta, de la an la an. Înclinăm spre această explicație din urmă, ea urmând a avea o anumită semnificație psihologică, în sensul că imitarea unui eveniment, în mentalitatea primitivă, echivalează cu evenimentul dorit. În consecință, înlăturarea unei stări intolerabile (secetă, lipsa recoltei) va fi înfățișată în cazul nostru prin îngroparea, sacrificarea unei păpuși și reînvierea sa simbolică, ce reprezintă evenimentul dorit, în speranța că asigură o schimbare în bine⁴⁴.

„Plugarul” – ritual agrar de primăvară

În cadrul obiceiurilor de primăvară și sub înrăurirea aceluiași principiu, avea loc în unele părți din Transilvania obiceiul numit „Plugarul”. Acesta iese din comun, prin elementele sale mai bine conservate, în unele comune din părțile Mureșului, Târnavelor și Oltului. Extensiunea sa nu este prea mare. Cu toate acestea, putem să anunțăm mai dinainte că este un obicei foarte important, în săvârșirea căruia feciorii satului au a se aduna din nou și de a forma, cum spun nemții, un *Kultgemeinschaft*, în împrejurările ce se vor arăta. În unele zone, ritul

⁴³ În „Arhiva”, XLII, nr. 3-4, p. 183.

⁴⁴ Pentru o explicație în plus trimitem la Mircea Eliade, *Mitul reîntregirii*, București, Editura Vremea, 1942.

agrar revine în conștiința publică într-o formă cu totul ștearsă, cu totul simplă. În forma cea mai dezvoltată, ritul respectiv ne-a fost făcut cunoscut de către Teodor Podariu, în anul 1929 într-o comunicare ținută la Seminarul de Etnografie și Folclor al Universității din Cluj. Teodor Podariu observă că obiceiul se mai află încă în trei-patru comune din Câmpia Transilvaniei, însă mai „simplificat”. Că într-un sat din ținutul zis „După Târg” din județul Năsăud, preotul de acolo ar fi pus ... capăt acestui obicei. Desigur, un lucru regretabil, întrucât s-a oprit un rit agrar, o adevărată comoară pentru cultura noastră populară.

Același obicei se mai practica și în Cichidiul de Câmpie, la Sfântul Gheorghe. Feciorii au aici o petrecere a lor, ce se numește „Țiparea-ntâie”, făcându-se aluzie, mai mult ca sigur la grija ce-o are plugarul, cel dintâi fecior ce iese la câmp, ca să tragă prima brazdă, într-o anumită zi. Obiceiul se mai numește și „Ieșitu’ plugului”⁴⁵. El se mai practică și pe Olt, în comuna Grid, iar pe Arieș, la Ghireș, tot la Sfântul Gheorghe, în jurul Reghinului, unde ritul poartă numirea de „Fugariu”, după tendința ce o manifestă acesta de a scăpa, spre a rămâne de rușine ceilalți feciori, care au grijă să-l supravegheze și să nu-l scape. Dar, spre surprinderea noastră, atât în jurul Reghinului, cât și în satul Vad (Țara Oltului), obiceiul era îndeplinit de feciori cu totul șters și cu totul fragmentar. Probabil că interesul feciorilor s-a îndreptat în altă parte. Se exclud părți întregi importante din ritual, ca, spre exemplu, întrecerea între feciori, care dintre ei să iasă primul cu plugul la arat, cât mai de dimineață. De abia dacă se mai reactualizează finalul obiceiului din întreaga complexitate a ritualului, rămânând, adesea, ca să se execute partea cea mai comică.

Întrecerea simboliza doar grăbirea ritmului vieții, a fructificării. În satul Viaduct (Odorhei), atât la sapa de-a doua, cât și la seceriș agricultorii se întrec pentru ultimele fire... Spun ei: pentru „a prinde iepurele”, denumirea ultimelor spice sau fire de porumb. Se întreabă astfel: „Cine va prinde iepurele?”⁴⁶

A mai rămas, de asemenea, obiceiul ca gospodarii să ude feciorii, care, spre a câștiga ceva pentru petrecerea lor, sunt nevoiți să se înjuge la care și să meargă în satul vecin, Ugra, să cumpere scânduri, care, apoi vândute, să ofere un câștig pentru petrecere⁴⁷.

⁴⁵ În „Comoara Satelor”, [Blaj], vol. IV, nr. 3, p. 55.

⁴⁶ Arhiva de Folclor a Academiei Române din Cluj, Caiet 639, p. IV.

⁴⁷ Traian Gherman, *Meteorologie populară. Observări, credințe și obiceiuri*, Blaj, 1928, p. 75.

Traian Gherman identifică practica de la Sfântul Gheorghe din satul Măhaci (Turda), numită „Babalula”, cu „Păpăruda”, care se face în alte părți vara, când nu plouă o perioadă îndelungată. În realitate, cu acest rit noi ne situăm în aceeași serie a obiceiurilor legate de cultul agrar, a cărei schemă este cvasi-fixă. Îmbrăcat în frunze, aici este unul dintre păstori. Acestuia i se mai pune și o coadă, tot din frunze de mesteacăn, ceea ce arată, odată mai mult, că avem de-a face cu un adevărat demon al vegetației; cu spiritul anotimpului imaginat de popor și transpus în dorința lor de a i se porunci anumite intenții sau de a încarna prin mijlocirea naturii sale însăși simbolul. Acesta intră sub protectoratul feciorilor și este dus prin sat. „Chizeșul feciorilor” (conducătorul jocului și al tineretului pe timpul sărbătorilor) poartă cu el o cofă, în care pune ouă și alte daruri strânse de prin sat. Ajunși pe la casele gospodarilor, „babalula” este udată; feciorii însă sunt udați numai la casa unde este fată de măritat. În schimb, udă și ei fata. Strigarea lor este: „Băbăluță/ două ouă/ și-o plăcintă/ și-un tăier de carne friptă”.

În jurul Reghinului, a doua zi de Paști feciorii se adună iarăși cu toții la biserică și de aici pleacă la râul din apropiere, unde feciorii, zece la număr, se postează în șir la trei pași. Bărbatul care a ieșit primul la arat este aici „fugariu”. Acesta intră în apă, își leapădă cămașa de pe el, prinde un capăt cu amândouă mâinile și o învârtește pe deasupra capului, izbind cu ea în apă de trei ori, numărând de fiecare dată: „Una, două, trei”! Când se ajunge la „trei”, feciorii de pe mal încep a o lua la fugă pe deal în sus, până la biserică, iar fugariul după ei, să prindă pe unul dintre ei. Cel prins are datoria să plătească fugariul⁴⁸. Acum, firește, ne putem explica și mai bine, de ce feciorii din Seulia Română se văd nevoiți a pleca după scânduri în comuna vecină. Pierind întrecerea dintre ei, au recurs la un alt mijloc de câștig, destul de comercial de altfel.

Fugarul, așa cum se arată mai sus, rămâne totuși pentru feciori, în ansamblul riturilor de acest fel, unul dintre cei mai de seamă. Suntem însă în fața unui fragment din dezvoltarea cu mult mai complexă pe care o are datina în satul Pintic (Mureș). Am putea spune că ambele cazuri, atât cel din Seulia Română (Târnava Mică), cât și cel din jurul Reghinului, constituie pentru noi bune exemple de felul cum pier nu numai „cântecele noastre”, ci și datinile, având la bază un substrat mitologic străvechi.

⁴⁸ În „Comoara Satelor”, vol. II, nr. 4, p. 60.

Dar să luăm în discuție un alt exemplu, tot în legătură cu același ritual. În comuna Vad (Făgăraș), plugarul este tot un fecior mai de seamă. Acesta, în ziua de Paști se travestește și se ascunde, în vreme ce feciorii ceilalți sunt duși la biserică. Aceștia, după ce ies de la biserică, încep a-l căuta. Locul pe unde obișnuiește să se ascundă este prin fân, paie, acasă la ei. Și, până nu-l află, nu se lasă feciorii. Urmează scena cu punerea lui pe „carâmi” de grapă fără colți, dându-i-se un furcoi (furcă) în mână și așa-l duc la râu. Bine înțeles, lumea îl urmează, fiindcă ajunși la râu, are loc o busculadă, între feciori și plugar. Dar plugarul nu se lasă. El vrea să-i tragă și pe ei în apă. Atât „țarina”, cât și societatea, mai ales prin prânzul ce urmează, primește astfel atributul fructificării geniului vegetației, care implică neîncetat reînvierea vieții și a rodului.

Urmează acum un fapt demn de reținut pentru noi, și anume: feciorii se adună cu toții la „plugar” acasă și de aici merg la cei însurați mai de curând, care le dau de băut „vinars” sau vin. În tot cazul, raportul de vârstă e subliniat. Calitatea de rit de inițiere este evidentă. Asemenea atribute complexe sunt în câmpul etnografiei foarte comune. Se poate bănuî că în trecut să fi fost la mijloc două tabere și lupta să se fi dat și aici între cei însurați și cei de curând ieșiți în rândul feciorilor mari de însurat. Aceștia, ca învingători, să fi băut de la cei însurați prețul izbândeii lor. O dovedește faptul că băutura, de astă dată, o dau cei însurați. În aceeași direcție ne îndrumă și un alt rit de inițiere, întâlnit în Seușa Română (județul Alba), la ridicarea funcțiunilor în gruparea feciorilor, începând cu „fișpanu”⁴⁹ – și anume, ridicarea în funcțiune se face prin aplicarea de lovituri, pe rând, feciorilor cu o șindrilă, numită „prișcă”, aplicate la talpa piciorului stâng – procedeu întâlnit și cu alte ocazii de același gen, în special, la alegerea de „crai nou în țară” – element comun deopotrivă și riturilor agrare. Michael Haberlandt le trece în rândul practicilor prin care se vizează de aproape belșug pentru anul viitor, mai ales în ceea ce privește roata câmpului⁵⁰.

Strigarea se face de către „crâșnic” sau de către „făt” (dascăl, cântăreț la biserică). Aceștia merg în grup la cel care-a ieșit întâi cu plugul la arat. Numai că, de astă dată, nu ne mai întâlnim nici cu un curajos fecior plugar îmbrăcat în straie obișnuite și nici cu o travestire în sens de cult agrar, ci cu o travestire oarecare. A doua zi, feciorii merg la

⁴⁹ Idem, vol. I, nr. 3, p. 33-34.

⁵⁰ Michael Haberlandt, *Einführung in die Volkskunde*, Viena, 1924, p. 45.

un servitor și-l îmbracă pe acesta ridicol – și astfel schimonosit îl pun pe un plug, de care se leagă o funie lungă. De această funie țin câte doi inși de câte o latură – toți fiind mânați de la urmă de un fecior cu bici – și fug astfel de-a lungul satului, trăgând plugul. Odată ajunși înaintea crâșmei, îl răstoarnă-n șanț pe plugar, care se face că este bolnav și cu aceasta scapă. În realitate, este vorba de o mimare a morții. Mai intervine un doctor (medic), care îi prescrie o rețetă... că numai cu „rachie” s-ar mai scăpa de la moarte. Și, însănătoșit, trage plugul mai departe până la un pârau, unde, la urma urmei, tot îl aruncă-n apă, pentru care lucru copii râd, iar cel aruncat, din răzbunare față de restul feciorilor, împlântă plugul în pământ de așa fel că aceștia de-abia-l mai pot trage⁵¹.

Cu unele schimbări, în ce privește ritualul, același obicei se mai întâlnește și prin părțile Zarandului, prin Filipișul Mare (județul Mureș). Și în Moldova s-a menținut tragerea sau îmbrâncirea-n vale – taberele fiind constituite din bărbați și femei. Aceasta cu ocazia iordănitului. În Petea de Câmpie (județul Mureș), a doua zi de Paști, după Liturghie, toți feciorii sunt adunați la mare sfat în cimitirul bisericii, în jurul focului și al comornicilor; sunt adunați la sfat pentru a-l desemna pe feciorul care a ieșit primul la plug în acel anul, pentru ca „să fie scos în vale”. Fiecare are dreptul să-și spună părerea, spre a îndupleca pe adevăratul flăcău, spre a-l convinge. Când acesta a fost identificat, toți flăcăii se îndreaptă cu mare alai spre casa lui, în frunte cu comornicii, care abia acum părăsesc cimitirul din Sâmbăta Paștilor. Îl îmbracă foarte simplu: în gură-i pun o „pipă” de trestie; în spate-i fac o „gheabă” de fân, iar pe cap îi pun o pălărie mare de paie. De roți este legată o funie lungă, de care prind toți flăcăii, și, făcând o gălăgie de nedescris, îl duc pe toate drumurile din sat. Se opresc la fiecare fântână și-i toarnă-n cap apă, făcând un haz nemaipomenit. După ce au colindat pe toate ulițele comunei, se întorc la locul unde se ține hora. Atunci vin și ceterașii. Începe hora, iar cel dintâi care joacă este flăcăul care a fost scos în vale și udat.

Revenim la lucrarea de seminar amintită mai sus, la Plugarul așa cum ne este prezentat în satul Pintic (județul Mureș), care, după părerea noastră, oferă schema completă a ritului agrar de care ne ocupăm în rândurile de față. Între tinerii satului se instituie o adevărată emulație: se pregătesc mai dinainte pentru a fi cei mai harnici⁵². Plugarul este

⁵¹ Arhiva de Folclor a Muzeului Etnografic al Transilvaniei din Cluj, Caiet 312.

⁵² Practica este comună unor spații geografice întinse.

fruntea. Cei care se pregătiseră să fie plugari și au rămas la urmă, înșelați de somn sau din lipsă de abilitate, nici nu mai intră în combinație. Nici nu mai pleacă la câmp.

Plugarul, care se scoală cel mai de dimineață, merge până la locul de arat, trage o brazdă și, pe când cocoșii satului salută ivirea zorilor, eroul hărniciei se înapoiază acasă. Atunci se și află cine este „plugarul”, căruia i se arată considerație din partea celorlalți săteni. Rolul plugarului, însă, se desfășoară a doua zi de Paști în cadrul unei festivități la care participă tot satul.

Primul dintre participanți este „ghirăul”⁵³, care conduce și răspunde de buna desfășurare a obiceiului. Al doilea în ordinea ierarhică vine subprimarul, apoi doi „dărăbani”, un „pogonici” și șase „boi” plugari. Toți aceștia sunt stabiliți (aleși) mai dinainte dintre feciorii care în acel an merg la „(a)sântare” – recrutare. Pe cap au căciuli cu „câncei” roșii și mărege albe. Au pe ei cămași încinse cu curele și cioareci. La gât sunt legate năfrâmi roșii, împetrișate cu alb, iar în picioare opinci. Toți au „bote”, afară de „boi” și de „pogonici”. Rolul lor merită a fi relatat. După acest rol sunt și aranjați în jurul teleguței. De notat că unii sunt sprijinitori, iar alții lucrează contra plugarului. În frunte merge primarul („ghirăul”), care este partizanul plugarului. Cei șase „boi” feciori sunt prinși la teleguță. Tânjala este formată ad-hoc, mai lungă, având trei găuri, de ale căror capete trag primii patru „boi”, dintre care primii doi sunt de partea plugarului. Prin a treia gaură este trecută o frânghie groasă de care trag ultimii doi „boi”. Capetele frânghiei sunt mai lungi decât gânjurile, pentru ca „boii” să poată acționa de la distanță ceva mai mare de teleguță, spre a nu fi atinși de roți. Ultimii patru „boi” sunt contra plugarului. În partea stângă a „boilor”, alături, merge „pogoniciul”, cu un bici din curele, cu pleasnă de cânepă, din care pocnește când și când.

Plugarul stă în genunchi pe teleguța „dindărăt”, unde este așezată o perină legată bine. Cu mâinile se ține de un lemn tare, înfipt vertical în locul cocoșului, care ține potângul. Lungimea acestui lemn, în sus, este de aproximativ un metru. Plugarul stă cu căciula pe cap, îmbrăcat ca și ceilalți, cu cămașă și ismene și cu ciorapi groși de lână în picioare, iar când nu-i frig, desculț. Dărăbanii, care păzesc pe plugar să nu fugă, stau unul de-a dreapta și altul de-a stânga plugarului. Dinapoi, merge subprimarul, care are și el grijă să nu scape plugarul.

⁵³ Cuvânt de origine maghiară, intrat, local, în limba română, care îl desemnează pe primar.

Îndată după terminarea slujbei bisericești, primarul, subprimarul, dărbanii, pogoniciul și „boii” se duc acasă la plugar și se aranjează la teleguță, care-i așteaptă pregătită. Primarul, subprimarul și dărbanii intră în casă și salută: „Hristos a Înviat”! Gazda le răspunde cum se cuvine. Primarul se roagă să-i dea plugarul pentru a-l duce la locul unde a brăzdat. Gazda casei, după ce închină și beau cu toții câte un pahar de „vinars”, le dă plugarul în seamă. Primarul iese înainte. După el merg cei doi dărbani cu plugarul pe sus. Din acest moment, plugarul face figură de „demon al vegetației”, care va avea să sufere, să pozeze în victimă de sacrificiu, mai ales că, ieșind cel dintâi la țarină, a luat atingere cu spiritul câmpului și prin aceasta a suferit o îndumnezeire în sensul cultului și al sacrificiului agrar ce se practică.

Plugarul este ținut cu genunchii îndoiți: brațele lui sunt prinse de după capetele dărbanilor. Ultimul iese subprimarul. Se aranjează la teleguță, în ordine, și după aceea înconjoară ograda de trei ori, mai mult în fugă. Rit specific cultelor, cu deosebire sacrificiilor⁵⁴. Lume, mai ales tineret, este adunată. Ceterașii cântă și, cu ei, alții încing hora plugarului. Dacă reușește să scape, plugarul fuge singur la locul unde a arat în întâia zi de post, iar de nu, este dus pe teleguță până acolo. Ca să scape, uneori, plugarul scutură de lemnul de care se ține cu mâinile, ca primii „boi”, aliații lui, să simtă, și la acest semnal să împingă pe neprevăzute teleguța îndărăt, să dea în lături pe subprimar, ca neavând obstacol în cale s-o ia la fugă. Când fuge, cei doi dărbani, împreună cu subprimarul se iau după el și, dacă izbutesc să-l prindă, îl duc înapoi pe sus. Adeseori, plugarul merge în picioare pe tânjală, trece printre „boi” și ajunge la primar, care îl ajută să scape.

Ajunși la locul unde a început să are, se opresc cu toți. Își pune fiecare „pană” la căciulă din holda plugarului. Primarul închină cu plosca de „vinars” urând: „Să dea Dumnezeu roadă în țarină!” Ritualul prin care se împărtășesc din rodul țarinei – indiferent cu ce aliment sau băutură – prin mijlocirea și în prezența geniului activ al câmpului, simbolizat de feciorul plugar indicat ca cel mai harnic, are ceva din nimbul excepțional al geniului fecundant-creator. După ce beau cu toți câte o „dușcă”, pleacă spre locul pe unde curge râul din sat, loc ales anume pentru scăldatul plugarului.

⁵⁴ Un simplu „cerc magic” prin care se îndepărtează demonii care dau târcoale și stau la pândă să compromită acțiunea magică de fructificare (Henri Hubert și Marcel Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1929, p. 44).

Într-un an plugarul este scăldat din sus de sat, pentru ca în anul următor locul ales să fie din jos de sat. La sosirea plugarului la locul de scăldat este adunată o mulțime de oameni. Plugarul vine cu alaiul tinerilor și copiilor. Toți îi fac loc. De la hotar și până aici nu a încercat să fugă – să scape – anume pentru a fi odihnit. Coborându-se de pe teleguță, plugarul sare îmbrăcat în băltoaca de apă și, după ce s-a udat complet, își scoate cămașa, o înmoaie bine în apă și face semnul crucii de trei ori, stropind cu cămașa în cele patru puncte cardinale, strigând următoarele: „În numele Tatălui și al Fiului și al Spiritului Sfânt, amin”! După fiecare cruce urmează: „Să deie Dumnezeu roadă în toate țărilele și într-a dumneavoastră”⁵⁵.

Plugarul cheamă apoi pe cei doi dărăbani spre a-i storce cămașa. Aceștia sunt datori să intre în apă, până la plugar spre a o lua. Adeseori, plugarul, smucind de cămașă, de care a prins un dărăban, acesta se întâmplă să cadă în apă, provocând râsetele celor din jur. De multe ori începe o luptă între plugar și dărăbani, până aceștia din urmă reușesc să smulgă cămașa, cu care ies pe țarm pentru a o storce. Cu aceasta ritualul este considerat îndeplinit. Plugarul a primit „botezul”. Prin aceasta, comunitatea trăiește împăcată, întrucât mare parte din ritualul de fructificare a fost îndeplinit. Cu toți pornesc apoi prin mijlocul satului spre casa plugarului. Alaiul se mărește. Ceterașii, și cu ei în cor și ceilalți cântă: „Toate plugurile ară/ nu-m al meu șade-n cămară/ roatele pe prisp-afară/ potângu-i la ghirău/ fiarele la făgădău/ potângu-i la porțâie/ fiarele pentru bețâie”.

Versurile de mai sus sunt recitate pe o melodie specifică. Cum intră-n sat, plugarul caută iar să scape și, când reușește, se ascunde, sau, mai bine zis, este ascuns de gospodarul în casa sau curtea căruia s-a refugiat. De multe ori, este căutat multă vreme: în pod, pe la căpriori, în tindă, sub vreun butoi, în grajd sau iesle, în șopron. De notat că fiecare gospodar ține porțița deschisă ca să intre plugarul. Ceilalți feciori, care urmează marele alai, sunt împărțiți și ei în două: unii țin cu plugarul, iar ceilalți sunt contra lui, acționând ca atare la fuga acestuia. Sătenii sunt înșirați pe la porți. Plugarul încearcă să fugă de pe teleguță, dar este prins de dărăbani, subprimar sau de cineva din tabăra adversă.

⁵⁵ Se observă ușor cum peste practica precreștină s-au adăugat elemente creștine.

Primarul, subprimarul și dărbanii învârtesc din „bote” să nu se apropie nimeni⁵⁶. Plugarul dă un semn „boilor”, care împing teleguța peste un podeț, într-o porțiță deschisă. Plugarul intră înlăuntru și gazda încuie ușa imediat. Dărbanii sar cu primarul și subprimarul peste poartă și caută până îl găsesc pe plugar, pe care-l duc la teleguță. Toată lumea se agită: urmărește, gesticulează, exclamă, satisfăcută ori nu. Aceste manifestări se petrec până acasă la plugar. Intrându-se în curtea plugarului, se mai înconjoară de trei ori ograda, după care teleguța este oprită înaintea ușii.

Acum dărbanii iau pe sus pe plugar și intră cu el în casă. După ei vine și subprimarul. Este momentul când primarul spune din nou: „Hristos a Înviat”, iar gazda răspunde după cum se cuvine. Primarul spune mai departe: „Aici v-am adus plugarul ce mi l-ați încredințat, sănătos și voios”. Și mulțumindu-le, îl predă gazdei, care, la rândul ei, îl invită la „ospăț”, la care iau parte și pogonicii și „boii”. După ce „gată” ospățul, se duc cu toții, însoțiți de muzică, la tineretul care așteaptă afară, unde încep jocul lor tradițional.

Sângiorzul

Este o altă variantă a Plugarului, obicei practicat în unele sate din județul Cluj și Someș, ca Topa Mică, Mihăiești, Cornești, Berind, dar și în Olpret de lângă Dej, obicei agrar cercetat de N. Al. Rădulescu încă din anul 1937⁵⁷.

Acesta are loc în ziua de Sfântul Gheorghe și constă din următoarele faze: după ce sătenii se udă între ei, câțiva mai tineri, nouă la număr (număr fără soț), merg în pădure unde îmbracă pe unul dintre ei în crengi verzi, numit Sângiorz. Numele său rămâne necunoscut. Nu este vorba că pe cap poartă o mască din scoarță de cireș împodobită cu cruce. Ceilalți tineri, escortându-l, cântă din buciume și cimpoaie. Sângiorzul îmbrăcat astfel este plimbat pe la toate casele din sat, unde este primit cu cofe cu apă aruncate asupra sa de gospodari. Vine vorba că Sângiorzul umblă cu colindatul, pentru care, casierul cetei primește o plată în bani.

⁵⁶ Tendința este firească: aceea de a nu rămâne aservit temporalului, cu intenții străine de tot ceea ce e sacru. Spiritul Divin, orice formă ar îmbrăca, refuză telurismul. El ține de primatul secretului, care e sacru.

⁵⁷ N. Al. Rădulescu, *Sângiorzul*, în „Revista Geografică Română”, vol. I, fascicolul II, 1938, p. 148-158.

În câteva ore, Sângiorzul ajunge la celălalt capăt al satului, unde sunt holdele. Astfel că, după îmbrăcarea Sângiorzului în pădure în crengi verzi, după colindatul prin sat, urmează dezbrăcarea lui în holde. În apropiere se află și o troiță, pusă acolo să păzească semănăturile de furia naturii. Crengile verzi ale Sângiorzului sunt aruncate pe holde ca să dea rod îmbelșugat. Sunt și unii gospodari care plătesc mai mult pentru ca Sângiorzul să se dezbrace în holdele lor.

Cetașii își împart banii, iar numele Sângiorzului rămâne mai departe necunoscut. N. Al. Rădulescu, citându-l pe W. Mannhardt cu lucrarea *Mytologische Forschungen* (Strassburg, 1884), arată că, la unele popoare, Gheorghe cel Verde este aruncat în apă, pentru ca în timpul verii să înverzească toate câmpiile. Autorul ajunge la concluzia că „acest survival pare a fi o practică magică de fructificare ce s-a păstrat la români, ca și la alte popoare agricole sedentare”⁵⁸. Sângiorzul ar întrupa puterea vegetației, a pădurii, care trebuia adusă și la holde, ca ele să se comporte la fel ca și pădurea.

Este interesant de subliniat faptul că N. Al. Rădulescu ține să accentueze că „în Europa asemenea procesiuni se găsesc numai la popoarele cu veche agricultură și cu o îndelungată viață sedentară”⁵⁹, la care afirmație, desigur, subscriem fără nici o rezervă.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 156.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 157.

ORI TE POARTĂ CUM ȚI-I VORBA, ORI VORBEȘTE CUM ȚI-I PORTUL (DESPRE MODALITĂȚI DE MENȚINERE A STATUTULUI SOCIAL ÎN SOCIETATEA TRADIȚIONALĂ)

Varvara BUZILĂ*

Mecanisme de menținere a viabilității culturii

În cadrul culturilor tradiționale *normele comportamentale* asigură ordinea în comunitățile umane și se înscriu într-un context mai larg, numit în cercetările recente *cultură socio-normativă*^{**}. *Normele comportamentale* sunt înțelese ca „Reguli sau modele de conduită proprii unui grup sau unei societăți date, învățate și împărtășite, legitimate de valori și a căror nerespectare antrenează sancțiuni”¹. Normele reglementează comportamentul cu ajutorul prevederilor, prescripțiilor, dar și al interdicțiilor. „Normele definesc comportamentul însușit sau așteptat în viața socială. Ele sunt inseparabile de activitatea de reglementare care le creează și le menține. Însușirea lor (învățarea și interiorizarea) în cursul socializării include nu numai cunoașterea prescripției însăși, ci și a marjei de variație (varianță) pe care acestea le comportă întotdeauna”².

În anumite situații rituale, prescripțiile și interdicțiile sunt relevante. În altele, nu se explică de ce participanții trebuie să respecte anumite acțiuni și să se abțină de la altele. Modelul comportamental este pur și simplu recomandat, impus ca cel mai adecvat și deseori singurele argumente ale respectării cerințelor sunt: „Așa au făcut bătrânii, așa facem și noi”, ori „Așa am prins din bătrâni și așa trebuie să facem!” Urmărind desfășurarea unui ritual vom observa că performerii și

* Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, Chișinău – Republica Moldova.

** Studiul a fost publicat inițial în „Buletinul Științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie”. Seria Etnografie și Muzeologie, Chișinău, vol. 13 (26), 2010, p. 8-22. Apare și în AMEM datorită protocolului de colaborare încheiat în 2005 între muzeele de etnografie din Chișinău și Iași, protocol care prevede, printre altele, publicarea simultană în revistele de specialitate ale celor două muzee a unor studii și/sau materiale demne de interesul specialiștilor de pe ambele maluri ale Prutului.

¹ Gilles Ferréol, Philippe Cauche, Jean-Marie Duprez, Nicole Gadrez, Michel Simon, *Dicționar de sociologie*, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 138.

² *Ibidem*.

participanții actualizează mai mult interdicțiile. Prescripțiile sunt bine cunoscute, sunt benefice și, prin repetare, treptat, se circumscriu scenariilor ca normă firească, iar interdicțiile limitează acțiunile printr-un sistem de opreliști, care au caracter de sancțiuni.

Am considerat util să examinăm aceste mecanisme pentru a observa cum acționează și cât reușesc ele să conlucreze în domeniul perpetuării identității culturale, pe de o parte, și să mențină viabilitatea culturii tradiționale, pe de alta. Aceste relații devin relevante într-un context mai larg, cel reprezentat de *tabloul lumii (imago mundi)* sau de *modelul (mito-poetic al) lumii* specific fiecărei culturi. Cercetătorii consideră *normele comportamentale* unul dintre sistemele de bază ce asigură viabilitatea unei culturi, perpetuarea *tabloului lumii* împreună cu *memoria socială* și *instrumentarul semiotic*. Fiecare sistem, aflat în relații de interdependență cu celelalte, rezolvă sarcini specifice ale unității, integralității și stabilității culturale, contribuie la fortificarea legăturilor interne, la întărirea capacității culturii de a-și reactualiza și reproduce sistemele³.

Societatea tradițională și respectiv cultura tradițională sunt structuri riguros organizate, formând sisteme coerente. Din acest considerent cercetătorii interesați de studiul semnelor, limbajelor și semiozei⁴ preferă culturile tradiționale, ca fiind propice relevării mecanismelor de semiotizare și de desemantizare a elementelor și faptelor culturale, de funcționare a părților componente și de articulare a sistemelor culturii⁵. Cultura oralității este frecvent asociată culturilor tradiționale, în toate structurile lor magia cuvântului fiind dominantă.

Proverbele și zicătorile, mai larg frazeologismele, prin forma lor concisă, aforistică și didactică, sunt foarte eficiente în procesul comunicării, în special al celei cu tentă normativă. Ele formulează principii etice, fac parte din mijloacele codului moral-etic, au o mare dozare simbolică și completează reușit ideile expuse, alteori transmit într-un mod econom, operativ și sugestiv o idee imperativ necesară pentru a spori înțelegerea mesajului. Aceste caracteristici ale frazeologismelor se pretează reușit în cadrul etichetei populare, în special la întreținerea și reactualizarea ei. Se poate delimita un corpus

³ A. K. Байбурин, „Ритуал в системе знаковых средств культуры”, în volumul *Этнознаковые функции культуры*, Москва, Наука, 1991, p. 23.

⁴ Semioza este o ramură a semioticii care studiază procesele dinamice de transfer și transformare a simbolurilor.

⁵ I. Lotman, *Studii de tipologie a culturii*, București, Editura Univers, 1974, passim.

destul de impunător de proverbe și zicători având această funcție în fiecare publicație de profil. Pentru argumentarea problematicei acestui articol am utilizat în mare parte cartea „Proverbe și zicători”, îngrijită de folcloristul Efim Junghietu⁶.

Convergența celor două domenii – al frageologismelor și al etichetei – este justificată de legitățile ce determină specificul culturii populare comportamentale. De mai bine de jumătate de secol, cercetătorii o studiază ca pe un sistem poliglos al diferitor limbaje, ce exprimă în mod diferit, dar și complementar, unele și aceleași informații. Cu singura deosebire că formele frazeologice fac parte din conținutul fenomenului, iar eticheta este forma de exprimare a acestui conținut. Desfășurând puțin ideea despre formele frazeologice din care fac parte proverbele și zicătorile, trebuie să precizăm că acestea țin de fondul conservativ al culturii, că exprimă o experiență acumulată îndelung și că sunt axate, la fel ca și toate componentele culturii, criteriului sacralității.

Eticheta presupune respectarea normelor comportamentale acceptate de comunitate și ține în mare parte de cutume. Normele transpar în relațiile și atitudinile dintre persoane, ca reprezentante ale anumitor grupuri de vârstă sau sociale. La rândul lor, relațiile și atitudinile sunt forme de expresie a sistemului de valori sociale. Societatea tradițională este bazată pe ierarhia socială, constituită, reevaluată și reafirmată în permanență de comunitate pentru omul-reprezentant al grupului social. Măsura acestei taxonomii valorice este statutul social. Statutul (lat. *status*) este definit, la un prim nivel al accepției, ca ansamblul atributelor care permit actorului să joace un rol social⁷. Eticheta etalează, vizualizează și menține statutul social în societate. Socializarea copiilor și formarea statutului social, întreținerea și/sau schimbarea lui oferă o problemă vastă și lasă loc pentru cercetări aprofundate. Despre schimbarea statutului s-a discutat ori de câte ori au fost abordate riturile de trecere. În acest studiu vom încerca să relevăm mijloacele prin care sunt corelate normele și valorile în cadrul societății tradiționale punând accent pe cele verbale.

Un alt termen de referință în demersurile axate pe cercetarea etichetei este stereotipul, definit ca „rezultatul unui proces de selectare și de schematizare, generalizând la un ansamblu de indivizi aceleași

⁶ *Proverbe și zicători*. Alcătuitor: Efim Junghietu, Chișinău, Editura Știința, 1981.

⁷ Gilles Ferréol, Philippe Cauche, Jean-Marie Duprez, Nicole Gadrez, Michel Simon, *op. cit.*, p. 208.

opinii simplificate la extrem”⁸. Cultura socionormativă este determinată de stereotipuri. Reprezentările promovate de stereotipuri modelează în special comportamentele rituale, dar și pe cele nerituale, cotidiene. În culturile tradiționale, cotidianul devine tot mai important, spre deosebire de cele arhaice, în care doar viața rituală era considerată ca fiind esențială. În lucrările sale despre importanța ritualului în viața colectivă, etnologul rus A. K. Baiburin arată că la baza programului comportamental al oamenilor comunităților arhaice și tradiționale nu stau regulile și legile societății moderne, ci etaloane, modele comportamentale, care sunt impuse în mod obligatoriu membrilor colectivității umane, respectarea acestora fiind corelată bunăstării colective⁹. Din perspectiva reprezentărilor sociale, modelele comportamentale erau corelate unui context verbal specific.

„Ori te poartă cum ți-i vorba, ori vorbește cum ți-i portul” este o maximă emblematică pentru cultura tradițională românească. Ea cuprinde întreaga paradigmă a culturii, bazată pe oralitate, sincronizând, în aceeași măsură, puterea simbolică și codul vizual, la fel de important pentru acest tip de cultură. Proverbul face parte dintr-un corpus de dictoane ce au ca scop racordarea ținutei vestimentare, a comportamentelor și a vorbirii la criteriile de identitate ale grupului, colectivității. Pentru a releva semnificațiile întregului dicton, văzut ca un text unitar, este oportun să precizăm rostul fiecărei componente din această relație ternară. Vom avea ca punct de pornire faptul că maxima vizează realități din cultura oralității, ceea ce înseamnă că fiecăruia îi revine, dar și expresia verbală, și limbajul verbal în ansamblu conservă încă forța creatoare, primară a cuvântului, când „a spune” („a rosti”) este egal cu „a face” („a înfăptui”). Vorba, comportamentul, vestimentația sunt manifestări ale prezenței și vizibilității omului în societate, contribuie la afirmarea și menținerea statutului lui social.

Din punct de vedere semantic, cele două jumătăți ale proverbului sunt sinonime. „Ori te poartă cum ți-i vorba” = „Ori vorbește cum ți-i portul”. S-ar părea că lipsește o anumită parte a proverbului, anume cea care arată ce va urma dacă nu te porți cum ți-i vorba. „Ori te poartă cum ți-i vorba, ori...” Sau, dacă intuim că eludarea putea să se producă la sfârșitul frazei, am putea aștepta să se încheie prin precizarea că „Ori te poartă cum ți-i vorba, ori vorbește cum ți-i portul” e același lucru,

⁸ *Ibidem*.

⁹ A. K. Байбурин, *op. cit.*, p. 24.

precum e în maxima „Ori cu capul de piatră, ori cu piatra de cap e tot una!” Această maximă face parte dintr-o categorie destul de bogată, în care acțiunii i se permite o anumită desfășurare, după care ea intră sub incidența stereotipului. Prin această tautologie semantică se accentuează încă o dată importanța ideii exprimate, se precizează lipsa alternativei, recunoscându-se ca adevărat un singur mod de a fi: cel firesc, specific și corespunzător, totodată, locului și rolului omului în colectivitate.

Vom preciza cele două sensuri ale sintagmei „te poartă”. Primul dintre ele ține de conduită și corespunde formei literare „te comportă”. Ea recomandă, impune o normă de conduită, de respectare a anumitor norme comportamentale. Interpretând, deducem următoarea relație directă: poartă-te (comportă-te) așa cum prescrie codul colectivității din care faci parte, cu care te identificei. Un alt însemn identitar esențial al acestei colectivități în sistemul de referință al culturii tradiționale este limba. Adică, vorbește limba ta, care te reprezintă, cu care te identificei și, deci, pe care o reprezinți. Iar atunci când te confunzi cu marea colectivitate de oameni numită grup social, etnie, popor, națiune reprezinți întregul prin partea ta de însemne, devii simbol al întregului. Al doilea sens al sintagmei „te poartă”, important în sistemul identitar al referințelor, este cel de a fi îmbrăcat într-un anume fel, a purta o anumită vestimentație. Tot din acest raport apare cuvântul „port”, cu sensul de haină, vestimentație.

„Ori te poartă cum ți-i vorba, ori vorbește cum ți-i portul” prezintă o reiterare a sensului, pentru a-i certifica valabilitatea. Din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, de când cultura țărănească începe să fie înțeleasă și apreciată, prin sintagma „port popular” cărturarii desemnează ansamblul vestimentației tradiționale, consacrat prin tradiție, caracteristic unui popor sau unei regiuni¹⁰. În căutarea expresiei adecvate de cuprindere a domeniului au fost utilizate și sintagmele „costum popular”, „costum național”, dar și „port național”¹¹. Urmărind

¹⁰ A se vedea G. Barițiu, *Din datinele vechi ale Transilvaniei (portul boieresc și portul țărănesc)*, în „Transilvania”, Brașov – Sibiu, 1868; Nicolae Iorga, *Portul popular românesc*, Vălenii de Munte, 1912; Lucia Apolzan, *Portul și industria casnică textilă din Munții Apuseni*, București, 1944.

¹¹ M. Kogălniceanu, *Album istoric și literar (despre dispariția portului național în Moldova și prezența lui în Oltenia)*, Iași, 1854; Billecocq, *Schițe din Moldo-România. Costumul național*, în „Foaie pentru minte, inimă și literatură”, Brașov, 1855; *Desemne de costume naționale*, în „Familia” (reproducere după „Telegraful”, de pictorul F. Grand), Pesta-Oradea, 1884; Al. Antoniu, *Porturi naționale*, București, 1981.

bibliografia cuprinzătoare a domeniului vom observa că cel mai frecvent el a fost numit, totuși, „port popular”¹². Mai recent, în spiritul abordărilor cu tentă generalizatoare, cercetătorii optează pentru sintagma „costum popular”¹³.

În sistemul de valori al culturii tradiționale, omul este înțeles eminamente ca ființă socială, ca reprezentant al colectivității. Omul social nu-și aparține sie, ci tot ce propune ca discurs social prin limbajele verbal și nonverbal este adresat colectivității, este comparat cu standardele în vigoare și sancționat în permanență, pentru a nu ieși din stereotipuri, pentru a fi înțeles și integrat spiritului colectiv. În limbajul nonverbal intră gesturile, pozițiile corporale, comportamentele omului, dar și obiectele, vestimentația prin care acesta se prezintă ca membru al colectivității. Haina face vizibilă esența omului. Ea identifică în societatea tradițională grupul din care omul făcea parte. Accesoriiile, în care se includ și podoabele, accentuează această apartenență, pentru a se face distincția clară între reprezentanții diferitelor grupuri sociale incluse în comunicare. Din cele mai vechi timpuri colectivitățile umane au controlat corelația dintre vestimentație, podoabe (bijuterii) și statutul social al purtătorului acestora.

Proverbul „Ori te poartă cum ți-i vorba, ori vorbește cum ți-i portul” s-a format în perioada când cuvântul era egal cu realitatea: „numen est nomen”. Vorba, în contextul proverbului, trebuie înțeleasă ca manifestare a esenței omului în societate. Adică, ori te porți conform statutului tău social, ori, dacă te porți cum te porți, îți schimbi (pierzi) statutul. Vorba, în acest context, capătă sensul de limbaj uzual, dar și de limbă. Limbajul presupune distincții în abordarea și înțelegerea lumii. Un om în etate cunoaște despre lume și va spune comunității mult mai multe decât un adolescent. El va fi ascultat și crezut pentru că are un statut social mai înalt. Societățile tradiționale dau prioritate vârstnicilor, celor verificați de tradiție sau celor care respectă cel mai fidel tradiția.

¹² Alexandra Enăchescu-Cantemir, *Portul popular românesc*, București, 1938; Tancred Bănățeanu, *Portul popular din Țara Oașului*, București, 1955; Idem, *Portul popular din Maramureș*, Baia Mare, 1966; Idem, *Din tezaurul portului popular tradițional*, București, 1977; Nicolae Dunăre, *Portul popular din Bihor*, București, 1957; Cornel Irimie, *Portul popular din Țara Oltului (zona Făgăraș)*, București, 1956; Elena Florescu, *Portul popular din zona Neamț*, Piatra Neamț, 1979; Elena Secoșan, Paul Petrescu, *Portul popular de sărbătoare din România*, București, Editura Meridiane, 1984.

¹³ Maria Bâtcă, *Costumul popular românesc*, București, Editura Datini, 1996.

Bătrânii formau în societatea tradițională a evului mediu grupul „oamenilor buni și bătrâni”, amintiți în cărțile domnești de danie. Ei intermediuau litigiile, discutau întâmplările și evenimentele, luau deciziile importante pentru comunitate. Omul gospodar, omul asociat modelului de om ideal, avea mai multă trecere în a se exprima public decât omul sărac sau cel mai puțin harnic. Deși se recurgea frecvent și la maxima „Gura păcătosului adevăr vorbește”. În același timp, de la omul gospodar oamenii așteptau vorbe potrivite, soluții adecvate, atitudini exemplare pe potrivă modelului social la care se raporta. În societatea tradițională vorba avea o pondere mult mai mare decât are în societatea contemporană. Ea menținea legătura cu adevărul, păstra mai mult din esența divină, primordială, a cuvântului.

Alături de limbă, ca factor identitar cultural principal, perceput drept marcă auditivă, stă și vestimentația care este marca vizibilă, distinctă a fiecărui popor¹⁴. În reprezentările specifice culturii tradiționale haina apare ca o continuitate a omului, ca un înveliș care îl face relevant ca esență socială. În evul mediu nu se admitea ca reprezentanții unui popor să poarte costumele altui popor, pentru că fiecare grup social, fiecare comunitate de oameni respecta criteriul corespunderii între esența identitară umană și însemnele externe de marcare a ei, de sincronizare în spațiul comunicării sociale. În acest scop, prin 1530, dalmatianul Antonio Wranatius Sibenicensis scria despre emblematica costumului: „Moldovenii țin morțiș la straiele lor și cu moartea se pedepsește la ei oricine ar împrumuta ori îmbrăcăminte, ori sabie, sau orice altceva asemănător de la turci sau de la altă națiune”¹⁵. Societățile administrau semnele, punându-le într-un raport strict cu semnificația lor. Portul unei ținute vestimentare străine era egal cu trădarea comunității, dar și cu ieșirea din sistemul coerent al ordinii sociale, coordonate și verificate prin semne, simboluri. Această distincție s-a respectat până pe la mijlocul secolului al XIX-lea, după care costumele tradiționale au început să fie marginalizate sub presiunea alterității instituționalizate.

¹⁴ Varvara Buzilă, „Portul popular – marcă a identității culturale”, în volumul *Folclorul și contemporaneitatea: conservarea, revitalizarea și valorificarea culturii tradiționale*, Chișinău, 2006, p. 21-31.

¹⁵ A. Sibenicensis Dalmata Wranatius, „De Situ Transylvaniae, Moldaviae et Transalpiniae”, în lucrarea *Tesauru de monumente istorice pentru România*, vol. III, București, 1864, apud Elena Secoșan, Paul Petrescu, *op. cit.*, p. 13.

Vom deschide contextul analizei apreciind că proverbele focalizează, din diferite perspective, această corespundere la statutul social, solicitată de normele sociale. „După coajă se vede pomul și după port se cunoaște omul” cere eticheta populară, pentru a se asigura o armonie a principiilor. Toate însemnele identitare sunt verificate: „Nu te uita la căciulă, ci te uită la făptură”. Pentru că: „Nu face omul cât haina”. Sau: „Om urât cu haine bune e ca grâul cu tăciune”. Urât în acest caz nu se referă doar la aspectul estetic, ci vizează și aspectul moral. Menținerea propriului statut și perceperea corectă, tratarea corectă a celorlalți sunt sarcini de primă importanță în comunicarea socială. Moralitatea populară nu acceptă ignorarea conștiinței de sine: „Râde ruptul de cârpit, că el e mai potrivit”. Prin instrumentarul semiotic, societatea promovează modelul social al portului, specific grupului, și administrează, prin toate mijloacele disponibile culturii normative, respectarea lui de către fiecare grup, ca să se realizeze o lectură corectă a însemnelor și să se respecte ordinea specifică respectivei societăți.

Fiecare categorie socială își avea portul cu însemnele potrivite statutului său. De obicei, însemnele principale erau afișate pe cap, ca cea mai înaltă parte a corpului omenesc, sau pe umeri, fiindcă acestea sunt bine văzute. Astfel, prin piesele ce asigurau gâteala capului era afișată condiția socială a purtătorului. Spre exemplu, fetele din toate zonele etnografice purtau pe cap cununi de flori, în semn că sunt necăsătorite. Iată de ce în orațiile nunții mireasa este asemuită cu floarea. Și dimpotrivă, femeile căsătorite, în special cele însărcinate, nu mai aveau voie să-și pună flori în păr. Dar în satele din sudul Basarabiei, conform unor tradiții balcanice, în cadrul nunții sau de ziua moașei, femeilor-actanți principali li se prinde la ureche câte o floare. Bărbații bătrâni preferau să poarte căciuli de cârlan și iarna și vara. Răzeșii de la centru și de la nord au ales ca semn principal pălăria de pâslă. Crescătorii de boi purtau chimire. Lăutarii aveau ca haină reprezentativă anteriul, un fel de manta albastră.

Exemple ale acestei identități vizualizate sunt destul de multe, pentru că asupra domeniului s-a insistat continuu, atâta vreme cât sistemele culturii au funcționat conform tradiției. Unul, la fel de elocvent, este opinca, înțeleasă ca distincție țărănească. „Opinca e talpa țării”. Pe vremuri ea constituia cea mai potrivită încălțăminte pentru păstori și agricultori. „La arat, la secerat, la păscut oile opinca-i cea mai bună încălțăminte” susțin oamenii în vârstă, cei care au purtat opinca în

viața de toate zilele. În același timp: „Popa cu opinci încălțat de puțini e ascultat”. În timpurile cele mai grele, răzeșii din Sadova, acum raionul Călărași, fiind nevoiți să poarte opinci, în semn de distincție față de alte grupuri sociale, le vopseau în culoare roșie.

Nici împrumutul unei haine nu te legitimează în tagma specifică purtătorilor ei: „Rasa nu te face călugăr” sau „Haina străină nu încălzește”. Corespondența între vorbă și haină apare destul de clară în proverbul „Paralele îl învață pe om a grăi, da hainele a merge pe drum”. Bogăția oferă omului prestigiul de a lua decizii în comunitate, iar hainele îi dau posibilitatea de a fi văzut, observat, luat în seamă, îi confirmă prestigiul.

În ansamblul pieselor vestimentare, un statut semiotic special înregistrează cămașa. Ea este cea mai apropiată de trupul omului, deci colportă cel mai mult esența purtătorului său, și, respectiv, este primul scut de apărare contra maleficului. Despre aceste ipostaze simbolice ale cămășii s-a scris în literatura de specialitate. Conform unei tradiții general răspândite la români, dar și la alte popoare, când se naștea copilul, nu-l înfășau de prima dată în scutece noi, dar îl îmbrăcau în cămașa tatălui, dacă era băiat, sau în cea a mamei, dacă era fată, pentru ca puterea părintelui să protejeze pruncul. Într-un studiu recent, cercetătoarea Maria Ciocanu a relevat diverse aspecte ale simbolismului cămășii în contextul celorlalte piese de port din perspectiva creației populare literare¹⁶. Dar vom puncta câteva repere esențiale, ca să conturăm principalele ei semnificații.

Din perspectivă culturală, a fost numită cămașă și placenta (*locul, casa copilului*) în care fătul se dezvoltă până la naștere, iar uneori se naște odată cu ea. Atunci se spune „Te-ai născut în cămașă”, în sensul că cel născut astfel va fi norocos sau, conform altor credințe, va deveni strigoi. În alte localități se consideră că această cămașă are proprietăți magice. Până la al Doilea Război Mondial se mai obișnuia ca, după naștere, femeile să păstreze cămașa biologică pe un mănunchi de busuioc, la coardă, pentru a putea fi folosită în practici magice de fertilitate. În virtutea magiei simpatetice, femeile considerau că ea poate stimula conceperea altor copii.

Funcțiile cămășii, ca piesă simbolică ce reprezintă omul, devin relevante în practicile magice de descântat, când, în imposibilitatea de

¹⁶ Maria Ciocanu, *Elemente de port popular reflectate în creația populară*, în „Buletin Științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie”. Seria Etnografie și Muzeologie, Chișinău, vol. 7 (20), 2007, p. 66-85.

a aduce la descântătoare pe omul foarte bolnav, aceasta solicită cămașa lui pentru săvârșirea descântecului. Când se spune despre cineva „că-și dă și cămașa de pe sine de bun ce este”, se are în vedere că acesta este foarte bun la inimă. Important este să generalizăm constanța acestei piese. Îmbrăcată prima dintre toate piesele vestimentare, purtată direct pe corp, în viziunea tradițională asupra lumii ea reprezintă omul. Și tot din această perspectivă, având un potențial simbolic foarte înalt, dintre piesele costumului tradițional cămașa a supraviețuit cel mai mult și a păstrat specificul cultural identitar până în a doua jumătate a secolului al XX-lea.

Modelul vestimentar de sărbătoare consta din costum și podoabe. Vestimentația avea rosturi practice, sociale, simbolice. Iar podoabele aveau funcții eminamente simbolice. Călătorii străini prin Țările Române au surprins în însemnările lor de călătorie predilecția femeilor pentru portul podoabelor, atât în zilele de sărbătoare, cât și în cele obișnuite¹⁷. La sfârșitul secolului al XIX-lea, cărturarul rus P. Usov scrie despre româncele din Basarabia că sunt pasionate de podoabe¹⁸. În sistemul sincretic al culturii tradiționale, podoabele sau accesoriile comportau un complex de funcții. Una dintre cele mai vechi era funcția apotropaică, chemată să apere purtătorul podoabelor de influența forțelor negative. Iată de ce aceste piese sunt plasate, în mod tradițional, la granița dintre părțile corpului acoperite cu haina și cele descoperite: *fruntarul* – pe fruntea pruncilor; *cosițarul*, *cununa* ori *coroana* – pe capul fetelor; *năframa*, *ștergarul de cap*, *pânzătura* sau *marama* – pe al femeilor; la urechi erau purtați *cerceii*, la gât – *mărgelele*, *salbele*, *mamudelele*, *gherdanul*, *zgărđița*, iar la începutul primăverii – *mărțișorul*; la mână – *brățara*, dar și *mărțișorul* în luna martie, primăvară; la deget – *inelul*, verigheta; la mijloc – *brâul*, *bârneața*, *chinga*, *frânghia*, *centura*, *cureaua*, *chimirul* etc.

Conform vechilor credințe, femeile trebuiau să poarte podoabe în mod obligatoriu. Se considera că femeia care nu poartă cercei și mărgele pe această lume, va purta în locul lor șerpi și broaște pe lumea cealaltă. Iată de ce fetele purtau tot felul de podoabe, nu neapărat din materiale scumpe. Realitățile culturale denotă că s-au purtat în calitate de podoabe obiecte făcute din diferite materiale: pomușoare, frunze, flori, lână, pene, scoici etc. Diferența socială dintre purtători se

¹⁷ Neagu Djuvara, *Între Orient și Occident. Țările Române la începutul epocii moderne*, București, Editura Humanitas, 1996, p. 178, 197.

¹⁸ П. Усов, *Русские румыны*, în „Новь”, tom. XXXVIII, 1891, nr. 9-10, p. 84-92.

observa după numărul acestor podoabe sau după calitatea materialelor din care erau făcute. Spre exemplu, există o deosebire mare între un șirag de mărgelă făcut din cucută și unul din sîdef sau de coral, așa cum se poate vedea în Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău. La fel, conta numărul galbenilor/monedelor din salbele purtate la gât și calitatea metalului din care erau acestea bătute. O femeie putea să aibă câteva monede vechi de argint prinse printre mărgelă, iar alta putea să poarte salbe de aur, constând din mai multe șiraguri. Cea de-a doua se bucura de prestigiu social: „Unde aurul vorbește, toată lumea amuțește”.

Cu ajutorul podoabelor s-a reușit până târziu a se păstra anumite distincții sociale existente între grupurile care conviețuiau în aceeași localitate. Spre exemplu, femeile răzeșilor din Vorniceni, Lozova, Vălcineț (raionul Călărași) purtau cercei de aur în formă de semilună la urechi și prin ei se deosebeau de celelalte femei¹⁹. Bătrânii din comuna Țăra, raionul Florești, își demonstrează statutul de răzeși inclusiv prin faptul că atunci când ies în sat poartă un baston. Numai unii dintre ei se sprijină în baston, ceilalți îl poartă pur și simplu pe braț, ca semn distinctiv al condiției lor sociale.

Actanții sau performerii riturilor și ceremoniilor beneficiau de cele mai multe însemne. În satele de la centru și în cele de la sud-est flăcăii colindători care prieteneau cu fete primeau drept răsplată de la acestea în timpul colindatului câte o panglică la cușmă sau câte o batistă împăturită – în localități de la sud-vest. Flăcăul recrut era legat cu panglici, batiste, cămașă, la fel ca vorniceii la nunți. Celibatarii morți sunt și acum îmbrăcați în costume de miri în timpul înmormântării.

Piese de port – *năframele* (ștergarul de cap, pânzătura), *maramele*, *cămașile*, dar și piesele de deasupra acestora: *catrințele*, *fotele*, *brâiele*, *bundițele*, *pieptarele*, *cojococele*, *sumanele* (sucmanele, *burcile*) etc. – erau decorate cu ajutorul tehnicilor de țesut și de cusut conform unor principii de ordin magic, funcțional și estetic, în așa mod încât motivele ornamentale, ca niște citate cu rol de texte, erau înscrise în benzi decorative. Din perspectiva gândirii magice, acestea erau distribuite compozițional după principii apotropaice și fortificau, încă o dată, locurile hainei considerate vulnerabile pentru corp.

Existau ritmuri ale renovării vestimentare obligatorii pentru întreaga comunitate. Spre exemplu, conform datinii, toți oamenii

¹⁹ Inf. Maria Luchian, n. 1922, sat Vorniceni, raionul Călărași.

trebuiau să se îmbrace cu haine noi sau, cel puțin, cu cămașă nouă la sărbătorile mari ale anului: Anul Nou și Paști. La Drepcăuți, raionul Ocnîța, în seara de Anul Nou toți copiii trebuiau să aibă schimburi noi²⁰. La Paști toți oamenii trebuiau să poarte haine noi, de unde a apărut și proverbul „Paștele se face în coji de ouă și în haine nouă”. Putem deduce necesitatea înnoirii și din maxima: „Omul sărac atunci face Paștele, când îmbracă haină nouă”.

Vestimentația tradițională constituia un element definitoriu al socializării omului. După scutece, prima haină purtată de copii era cămașa. Până la începutul secolului al XX-lea se respecta tradiția ca fetele și băieții mici să poarte cămași lungi. La această etapă a vieții lor nu se făcea deosebire între ei. Băieții începeau să poarte izmene când împlineau șapte ani. După această primenire aveau voie să participe la desfășurarea obiceiurilor. Tot de la șapte ani, fetițele începeau să fie împletite, conform tradiției satului.

Renovarea vestimentară a copiilor avea loc permanent, pentru că ei, fiind în creștere, ajungeau la alte praguri importante ale vârstei. Fetele erau învățate de mici să țese pânză pentru haine, să coase și să brodeze îmbrăcămintea necesară. Mai mult chiar, erau deprinse din timp să însușească tehnici complicate pentru a confecționa costume întregi pentru diferite categorii de vârstă. Mai întâi învățau arta confecționării portului popular, apoi ieșeau la joc, la iarmaroc, nunți sau alte petreceri cu haine noi făcute de mâna lor. Reușita lor în lume depindea și de faptul cât de adecvat tradiției era costumul purtat, cât de mult au înaintat în dezvoltarea, descoperirea sau redescoperirea posibilităților tehnice ale materialelor deja cunoscute. Datorită acestor ritmuri sociale de etalare, portul a ajuns să vizualizeze la maxim informații despre purtătorii lui. Fiecare detaliu era semnificativ atât prin conținutul mesajului transmis celorlalți, cât și prin faptul că ceilalți membri ai comunității cunoșteau măsura efortului depus pentru perfecționarea calităților costumului.

În cultura tradițională, vestimentația este înțeleasă ca înveliș al corpului uman, ca prelungire a acestuia în societate și în cosmos. Din această percepție apare necesitatea de a circumscrie vestimentația = omul în ordinea cosmică, prin sincronizare la ciclul vegetal natural și la cel religios (sacru). În acest mod este respectat unul din principiile de bază ale culturii tradiționale, care își articulează componentele, corelându-le mereu între ele.

²⁰ Юрие Попович, *Молдавская новогодняя обрядность*, Кишинев, 1974, p. 64.

Norme privind vestimentația nupțială

Riturile relevă cel mai pregnant esența omului, grupului, societății. Mai mult chiar, prin repetarea lor periodică, sunt afirmate și perpetuate valorile și reactualizate relațiile sociale. Antropologul american Victor W. Turner definește ritul drept „o consecutivitate stereotipă a activităților, ce cuprind gesturi, cuvinte și obiecte, înfăptuite într-un loc special pregătit, și destinate pentru a influența forțele sau ființele supranaturale în interesul și scopul înfăptuitorilor lui”²¹.

A. K. Baiburin apreciază ritul ca o formă a comportamentului reglementat, strict normat, simbolic. Mai mult chiar – ritul este forma supremă și cea mai consecventă a simbolismului. „Ritul pare să lumineze acele aspecte ale lucrurilor care în cotidian sunt adumbrite, nevizibile, dar care în realitate determină esența și rostul lor adevărat”²². Făcând comparație între rit și datină, etnologul rus precizează că aceste două mecanisme par să acopere întreaga sferă a formelor de reglementare a comportamentelor. În realitate, continuă autorul, „ritul și datina sunt doi poli opuși pe scara formelor de comportament. Dacă prin ritualizare vom înțelege (...) asemenea caracteristici ale comportamentului precum este stereotipia, existența standardelor de înfăptuire, reglementările, obligativitatea (corelată nivelului de malefic în caz de nerespectare), atunci cel mai înalt nivel al ritualizării îl vor avea riturile de a căror înfăptuire depinde viața și bunăstarea colectivității, iar cel mai jos îl vor avea datinile, ce reglementează viața cotidiană. Încălcarea prevederilor acestor canoane ale vieții cotidiene se răsfâng doar asupra persoanelor, nu și asupra întregului colectiv, ca în cazul riturilor”²³.

În cadrul riturilor nupțiale, problema demonstrării statutului social prin intermediul limbajului vizual este centrală. Nunta unește realmente trei familii: a mirelui, a miresei și a nașului, într-un nou sistem de relații ale neamurilor, încercând să sincronizeze, să etaleze și să consfințească statutele sociale ale principalilor actanți. Privit din perspectivă semiotică, acest scenariu complex presupune depășirea mai multor conflicte de abandonare a vechilor statute și de consfințire a celor noi. Schimbarea statutului mirilor avea loc în cadrul nunții, de față cu martori – nuntașii, reprezentanții grupurilor de vârstă din care ieșeau tinerii și cei ai grupului social în care intrau.

²¹ В. Тэрнер, *Символ и ритуал*, Москва, 1983, p. 32.

²² К. А. Байбурин, *Ритуал в традиционной культуре*, în „Спб”, Наука, 1993, p. 16.

²³ *Ibidem*, p. 17.

În prima zi de nuntă, mireasa și mirele aveau costume și atribute cu o mare concentrare de însemne ale statutului lor social. În timpul trecerii celor doi tineri din categoria celibatarilor avea loc o verificare meticuloasă a tuturor caracteristicilor biologice și sociale ale mirilor, pentru a asigura cu bine finalitatea trecerii lor în categoria oamenilor căsătoriți. Gătirea celor doi începea de la primenirea, purificarea trupului, obligatorie și la nuntă ca în toate celelalte rituri. O atenție sporită se acorda gătirii capului. Gâteala capului, ca cea mai înaltă parte a corpului, partea pe care sunt afișate însemnele principale ale statutului social, este esențială pentru toate popoarele. În toate tradițiile, mirii sunt împodobiți pe cap cât mai expresiv, pentru a-i remarca între ceilalți performeri ai ritualului. Pe cap erau expuse semnele celibatarilor – florile. Ale miresei sunt, de obicei, în formă de cunună, iar ale mirelui sub formă de buchet, pus la pălărie sau căciulă. Hainele purtate în această zi remarcabilă erau confecționate în mod ritual. Mirele era îmbrăcat cu o cămașă cusută și brodată de către mireasă special pentru acest eveniment. Conform tradiției, mireasa, ajutată de către prietene, confecționa cămașa mirelui, a soacrei și a socrului înainte de nuntă, în timpul șezătorilor, când se discuta desigur despre nuntă, despre bunele intenții ale tinerilor, despre cum își imaginau viitorul celor doi²⁴. Din perspectiva magiei cuvântului, anturajul verbal trebuia să contribuie la bunul mers al vieții mirilor. Tot în acest răgaz de timp erau confecționate și batistele, ca însemne ce urmau să le poarte tinerii la nuntă.

Mireasa era gătită în dimineața nunții de o femeie cunoscută. În virtutea unor practici, păstrate încă la începutul secolului al XX-lea, ea o împletea în două cosițe sau, dacă mama miresei era moartă, îi lăsa părul despletit pe spate. Mirele, la rândul său, trebuia să-i cumpere miresei daruri: încălțăminte, podoabe, aduse din depărtări, cum amintesc conăcăriile și colindele. În etapa numită „dezbrăcatul miresei”, nănașa îi scotea miresei *cununița* sau *ghirlanda*, îi aduna părul și i-l prindea la ceafă, acoperindu-l cu *hobotul*, să nu-l vadă alții²⁵.

Acțiunile de gătire a mirilor devin comportamente consacrate, ireversibile. Spre exemplu, la Vărzărești, după oficierea cununiei,

²⁴ Orație la mire: „Cucoana mireasă, de când legătură a-i făcut/ Cu toate s-a gătit/ Și un rând de schimburi ți-a cusut!/ A strâns copile tinerele/ Și a cusut cu găurele/ Și ți-a pus gulerul de in,/ Să vă fie dragoste deplin/ Și cu plancă cusută la canva,/ Ca să n-o uiți cândva...” (cf. *Crestomație de folclor moldovenesc*, Chișinău, Lumina, 1989, p. 81).

²⁵ Inf. Eugenia I. Ciubuc, n. 1919, sat Hădărăuți, raionul Ocnița (înregistrare: Varvara Buzilă, în anul 1986).

femeilor li se interzicea sub orice formă să-și taie părul. În același context, tot părul căzut în procesul pieptănării și spălării lui, trebuie să fie strâns fir cu fir într-o pernuță, care mai apoi este pusă sub capul decedatei²⁶. Spre dimineața primei zile de nuntă, femeile leagă mireasa la cap cu un colț alb *de moadă*. Colțul trebuie să-l poarte toată viața. Chiar dacă acasă își scoate broboada de deasupra, acesta rămâne în permanență pe cap. Cu *moada*, care i-a fost pusă pe cap în ziua nunții, femeia trebuie să fie îngropată²⁷. În satul Prizioirnoe (fostul Babele), raionul Ismail, Ucraina, s-a păstrat până prin anii '80 ai secolului al XX-lea obiceiul ca mirii să poarte la nuntă cojoace chiar și vara. Gestul era interpretat ca fiind de bun augur pentru viitoarea familie²⁸. Era destul de răspândită credința ca mirii să stea pe un cojoc în diferite etape ale nunții, pentru a avea o viață îmbelșugată.

Așa cum am amintit, schimbul de daruri între miri, dar și între aceștia și nuni, inclusiv între cuscri, presupunea dăruirea hainelor de ritual. Acest schimb de piese consfințea relațiile de înrudire ce se stabileau între aceste familii. Vestimentația nouă sau vestimentația specială are un rol definitoriu în cadrul nunții. Este un mediator, un înlocuitor al mirilor și al celorlalți performeri principali ai nunții, le asigură abandonarea vechiului statut și dobândirea statutului social nou. Schimbul ritual de haine, în special al cămășii, a contribuit pe parcursul mai multor veacuri la perpetuarea celor mai reprezentative modele ale portului tradițional.

Aici este important să amintim că, până la generalizarea vestimentației occidentale, în spațiul nostru cultural mirii purtau la nunți costumul popular de sărbătoare. Această tradiție era generalizată până la mijlocul secolului al XIX-lea în unele localități din nordul actualei Republici Moldova și a fost în uz până la Războiul al Doilea Mondial, iar în unele sate din Bucovina se păstrează până în prezent. Rochia albă de mireasă, purtată în ultimele decenii ca un ansamblu specific nupțial, a intrat destul de târziu în moda europeană, mai precis la începutul secolului al XIX-lea. Se consideră că regina Elizabeta, a Angliei, a fost prima mireasă care a îmbrăcat rochie albă. Dar, pentru că această culoare se potrivește de minune cu starea miresei și cu simbolismul nupțial, s-a răspândit repede în Europa, apoi pe întreg globul. La noi a

²⁶ Inf. Fiodora V. Florea, n. 1911, analfabetă, sat Vărzărești, raionul Nisporeni (înregistrare din 1993).

²⁷ Idem.

²⁸ Inf. Ion Mocanu, n. 1928, sat Prizioirnoe, raionul Ismail.

pătruns mai întâi în practicile păturilor înstărite, de la care s-a răspândit și la celelalte categorii sociale.

În zilele noastre, ca răspuns la uniformizarea obiceiului nupțial, în multe localități are loc revitalizarea unor secvențe specifice scenariului nunții tradiționale, inclusiv a portului tradițional, cu valoare simbolică. S-a păstrat, ca fiind foarte importantă, secvența *dezbrăcării mirilor* și *gătirii* lor ca tineri căsătoriți, ceea ce confirmă încă o dată puterea relației dintre statutul omului și însemnele lui vestimentare.

Antinorma comportamentului de doliu (de jelire)

Am expus o bună parte din tradiția etichetei de jelire în lucrarea noastră „Simboluri ale doliului în Moldova”²⁹. Contextul prezentei lucrări permite lărgirea spectrului problematicei pentru a cuprinde diversitatea înregistrată de realitatea culturală. Aici vom dezvolta unele idei, rămase la nivel incipient în prima lucrare. Doliul sau jelirea cuprinde un ansamblu de semne manifestate comportamental, psihologic, sonor, gestual, cromatic etc., pentru a exprima tristețea rudelor și a apropiaților în legătură cu decesul unui om.

Trebuie să observăm, anticipat, că interdicțiile de doliu sunt impuse în mod totalitar rudelor apropiate răposatului în așa mod încât vizează activitatea lor vitală. Spre exemplu, pe vremuri rudele trebuiau să postească tot atâta timp cât sta mortul în casă. Și tot atâta timp se interzicea ca ele să lucreze ceva. Mai târziu, din acest sistem a rămas doar interdicția participării rudelor la prepararea bucatelor pentru masa de pomenire. Este o măsură de precauție ce ține de magia contagioasă, ca prin alimente să nu transmită morbul celorlalți comeneni.

Aici este important să precizăm că în evul mediu norma socială din perioada de jelire era în esență anti-norma zilelor de sărbătoare. Dacă, pentru celelalte ritualuri, oamenii se spălau, se primeneau, își afișau toate însemnele de distincție socială, în perioada de doliu apropiații mortului renunțau la toate însemnele grupului, inclusiv la normele de menținere a unei condiții igienice. Astfel, la sfârșitul secolului al XVIII-lea cei care erau implicați în jelirea mortului nu trebuiau să se bărbierească, să se tundă, să se spele o jumătate de an³⁰. Deja, la începutul secolului al XX-lea, acest termen s-a redus la 40 de

²⁹ Varvara Buzilă, *Simboluri ale doliului în Moldova*, în „Revista de Etnografie”, Chișinău, nr. 1, 2005, p. 94-117.

³⁰ Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Chișinău, 1992, p. 134-135.

zile³¹. Actualmente, interdicțiile sunt respectate din ziua când moare omul până în aceea când este înmormântat.

Mai multe interdicții vizează părul, diverse stări ale lui. Despre magia părului, rezultată din puterea lui, s-a mai scris. Important este să relevăm relația dintre simbolismul firului de păr din această perioadă supusă reglementărilor rituale. Tradiția populară sătensească a păstrat mai îndelung restricțiile comportamentului de doliu. Și în prezent se recomandă bărbaților să nu se bărbierească dacă a murit o rudă³². Iar femeilor li se cere să se despletească la înmormântare, a jălire. Și ca gestul să fie exemplar, beneficiarul lui este considerat cel răposat. Se crede că atâta umbră are mortul pe lumea cealaltă, cât i-au făcut femeile despletite la înmormântare³³. În special, prescripția este adresată fetelor, ca să facă umbră mortului pe cea lume³⁴. Aici, includerea tinerei generații în perpetuarea datinii este evidentă.

Este locul potrivit să interpretăm aceste practici. S-a demonstrat că după deces părul și unghiile omului continuă să crească. Interdicția respectată de bărbații – rude cu mortul – de a nu se bărbieri, a nu se tunde, a nu-și acoperi capul în perioada de doliu creează o egalitate între ei și mortul aflat în aceeași stare. Totodată, respectarea acestei categorii de interdicții circumscrie obiceiul înmormântării și pomenirii morților într-o viziune agrară asupra lumii, cea a circulației vieții în cosmos.

Și la înmormântare, la fel ca la nuntă, are loc o inventariere a statutului social al celui mort. Întâi de toate, era verificat dacă acesta și-a împlinit destinul uman. Conform unei vechi credințe, respectate și de alte popoare, femeile în vârstă cereau să fie înmormântate cu hainele în care au fost cununate, dovadă că au respectat obiceiul. Din același considerent, conform unor credințe indo-europene, celibatarii morți erau înmormântați în cadrul unui ritual de nuntă, pentru a le împlini, cel puțin simbolic, destinul, încât ei să nu dăuneze rudelor vii³⁵. În literatura de

³¹ Interdicție respectată mai mult de oamenii în etate.

³² Inf. Anastasia Șimon, n. 1918, sat Cățăleni, raionul Nisporeni (înregistrare: Varvara Buzilă, în anul 1988).

³³ Inf. Fiodora V. Căliman, n. 1922, sat Iurcenii, raionul Nisporeni (înregistrare: Varvara Buzilă, în anul 1989).

³⁴ Inf. Maria Ivașcu, n. 1903, sat Bujor, raionul Hâncești (înregistrare: Varvara Buzilă, în anul 1989).

³⁵ A se vedea Ion Mușlea, „La mort mariage: une particularité du folklore balkanique”, în lucrarea *Cercetări etnografice și de folclor. Obiceiuri și literatura populară*, vol. II, București, Editura Minerva, 1972, p. 3-76; Gail Kligman, *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*, Iași, Editura Polirom, 1998, passim.

specialitate s-au discutat diferențele existente în scenariul înmormântării domnitorilor, maicilor, călugărilor, preoților, moașelor, pruncilor, dar și unitatea semnificațiilor întrunite de înmormântarea oricărui membru al comunității. Se consideră că statutul social pe care l-au avut în această lume rămâne după ei și în lumea cealaltă.

Un scenariu total diferit va întruni înmormântarea sinucigașilor, celor care au comis cel mai mare păcat – și-au pus capăt zilelor. La începutul secolului al XX-lea nu se da voie să fie înmormântați în cimitir, împreună cu ceilalți răposați. Trupul sinucigașului era așezat pe niște crengi cu spini, trase de cai sau boi spre hotarul moșiei satului, unde era înhumat, fără să i se pună pe mormânt careva însemne³⁶. Din a doua jumătate a secolului al XX-lea, în unele sate au început a se înmormânta sinucigașii în afara cimitirului, apoi înăuntrul lui, la margine. În anul 2001, cercetând comuna Țăra, raionul Florești, am documentat un rit de purificare practicat de către un grup de femei în etate. Toată vara n-a plouat și seceta a fost corelată cu faptul că doi sinucigași au fost înmormântați în primăvara aceluia an în mijlocul cimitirului, nu la margine, așa cum ar fi trebuit. Trei duminici la rând trei femei au adus apă sfințită și au stropit mormintele în cauză, ca să aducă ploaia pe moșiile localității.

Comunitățile tradiționale luau anumite măsuri și cu trupurile celor care erau bănuți că au fost strigoi în viață sau ar putea deveni strigoi după moarte. În cazul acestora, ca și în cazul sinucigașilor, nu se mai respectă egalitatea dintre statutul social din timpul vieții și statutul social de după moarte. Odată trecuți în lumea de dincolo, acești morți trec în rândul celor care urmează să fie uitați. Interdicția de a fi rânduiți în lumea de dincolo ca ceilalți dreptcredincioși îi plasează în afara memoriei comunității. Pierzându-și statutul, pierd și dreptul de a mai fi amintiți.

Aceste prescripții, reconstituite, în mare parte, după memoria purtătorilor de cultură tradițională, cu scopul de a cunoaște ce credeau oamenii despre haină, despre omul îmbrăcat în ea, despre locul omului în sânul comunității cât este viu și despre locul lui în lumea celor morți aveau rol de normă socială. Respectarea acestor norme era considerată ca fiind benefică mersului firesc al vieții celor rămași în viață și situării în lumea celor drepti a răposatului. După cum se credea că nerespectarea lor va avea repercusiuni negative asupra ambelor jumătăți ale acestui întreg reprezentat de comunitatea celor vii și a celor morți.

³⁶ Inf. Nicolae Buzilă, n. 1916, sat Trebujeni, raionul Orhei (înregistrare: Varvara Buzilă, în anul 2001).

Concluzii

Definind cultura, din perspectivă semiotică, drept „suma întregii informații neereditare, împreună cu mijloacele de organizare și păstrare a acesteia”, semioticianul estonian Iurie Lotman o consideră totodată „un mecanism de organizare destul de complex, care păstrează informația, elaborând permanent în acest scop mijloacele cele mai eficiente și compacte, care primește informația nouă, codează și decodează mesaje, le traduce dintr-un sistem de semne în altul”³⁷. Poliglosia limbajelor culturii, perpetuarea acelorași informații, importante pentru viața comunității, este un alt principiu al articulării informației culturale. Văzută la diferite nivele ale organizării, cultura tradițională reprezintă o ierarhizare a sistemelor componente, instituțiile ei fiind preocupate mereu de reactualizarea taxonomiei elementelor constitutive și a proceselor. Însăși societatea tradițională este o structură ierarhizată. Crearea, păstrarea și reactualizarea ierarhiilor sociale se corelează cu perpetuarea sistemelor culturii tradiționale, pentru că procesele centripete din acest tip de cultură sunt mai puternice decât cele centrifuge. Contribuie esențial la asigurarea acestor procese sistemele ei de bază: limba vorbită (pentru a-i face pe purtătorii de cultură să se înțeleagă între ei, beneficiind de experiența generațiilor anterioare și teaurizând-o pentru cele viitoare), eticheta tradițională (pentru a respecta ierarhiile și valorile sociale), riturile (pentru a reglementa viața dinamică a colectivității și a racorda contradicțiile apărute), vestimentația (dincolo de protejarea corpului uman, inclusiv pentru a demonstra locul fiecărui membru în grup).

În acest sistem de referință, costumele tradiționale erau *un text* format din semne iconice țesute și brodate, înțelese și respectate de către membrii comunității. Vizibil, expresiv, distinct, costumele erau și un mijloc de păstrare a memoriei sociale, istorice, care asigura păstrarea identității. Scoaterea din uz a costumului tradițional a însemnat afectarea memoriei istorice și a culturii tradiționale în ansamblu, pentru că distrugerea unei culturi începe de la slăbirea memoriei colective.

Normele comportamentale și reprezentările legate de ele sunt partea vizibilă a culturii fiecărui popor, fiind foarte conservatoare în comparație cu alte forme ale culturii tradiționale. Eticheta populară are capacitatea de a exterioriza reprezentările, opiniile și credințele în diverse forme, utilizând la maxim poliglosia limbajelor culturii într-o economie mare a expresivității, pentru o înțelegere promptă a mesajelor.

³⁷ I. Lotman, *op. cit.*, p. 18.

Abstract

The text highlights the behavior mechanisms through which the traditional culture pulls its viability. Among strategies that maintain the traditional system of values, etiquette offers efficient ways of demonstrating social statute. Understood as a ritual, it correlates various languages in order to regularize relations within groups participating in the ritual, but also in order to maintain the basis of society and of traditional culture. The author proposes an analysis of the symbiosis identified in the labeling/designation strategies by verbal language, rite and apparel. Proverbs and household expressions, generally sayings, by their aphoristic and didactic, and also concise form, are very efficient in the process of communication, especially of the normative one. The saying „ori te poartă cum ți-i vorba, ori vorbește cum ți-i portul” (English translation: either behave as you speak, or speak as you dress) is an emblematic maxim of the traditional culture.

PAHARUL DE ZILE MARI

Silvia CIUBOTARU*

Începând cu anul 1970, când publica articolul *Motivul „Paharul de aur” în folclorul românesc*¹, profesorul Dumitru Pop a acordat o atenție specială unui motiv arhaic autohton, ignorat până atunci de marea majoritate a specialiștilor noștri. Paharul, pocalul, potirul, cupa în genere, vasul special de botez și de sărbătoare apare cu pregnanță în tipul de colind 137 Ba². Autorul semnalează prima atestare a motivului la Atanasie M. Marienescu, înainte de 1859, în varianta intitulată *Bocalul de aur*³.

Acțiunea-standard luată în considerare de profesorul clujean este: la masa gazdei se află Dumnezeu, Sf. Ion, Sf. Ilie sau Sf. Petru și ospătează. Gospodarul de casă le închină de sănătate cu un pahar de aur. Frumusețea obiectului este atât de mare, încât însuși Dumnezeu și l-ar dori și chiar îl roagă pe proprietar să i-l dea. El este refuzat – cutezanța gazdei fiind justificată de valoarea ceremonială a darului ce i l-a făcut nașul său. Varianta-tip aleasă de Dumitru Pop face parte din culegerea lui Constantin Mohanu⁴ (satul Bumbești, comuna Boișoara, județul Vâlcea). Symbolismul paharului galben de aur este foarte bine conturat în această colindă. Comparativ cu respectivul text, variantele publicate de Alexiu Viciu sunt sumare, numai două din ele (din Soroștin – Alba și din Uifalău – Mureș) conțin episodul explicării importanței darului de botez ori de cununie. Profesorul Dumitru Pop mai analizează acest context în colindele din colecțiile lui Tit Bud⁵, Tudor Pamfile⁶ și G. Dem. Teodorescu⁷.

* Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași – România.

¹ Dumitru Pop, *Motivul „Paharul de aur” în folclorul românesc*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai”, Cluj, seria Philologia, fasc. 2, 1970, p. 19-29.

² Monica Brătulescu, *Colinda românească. The Romanian Colinda* (Winter-Solstice Songs), București, Editura Minerva, 1981, p. 256-258.

³ Atanasie Marian Marienescu, *Poezia populară. Colinde*, culese și corese de, Pesta, J. Herz, 1859, p. 62-64.

⁴ C. Mohanu, *Fântâna dorului. Poezii populare din Țara Loviștei*, București, Editura Minerva, 1975, p. 41-43.

⁵ Tit Bud, *Poezii populare din Maramureș*. Adunate de, București, Editura Academiei Române, 1908, p. 73.

⁶ Tudor Pamfile, *Crăciunul. Studiu etnografic*, București, Socec-Sfetea, 1914, p. 85.

⁷ G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*. Culegere de, București, Tipografia Modernă, 1885, p. 62.

Motivul *paharului de aur* prezintă o bază etnografică reală. Într-adevăr, răspunsurile la chestionarele lui Nic. Densușianu (întrebarea cu numărul zece: „Este obiceiul ca oamenii mai cu dare de mână să aibă *paharul Crăciunului*, ori paharul cu care se bea la zile mari?”) indică prezența acestui recipient minunat, ținut în sipet tot timpul anului și pus pe masă numai la sărbători importante. Cum se întâmplă și în cazul altor datini, zona de circulație a motivului literar nu se suprapune exact peste cea în care era atestat obiectul ritual. Într-o etapă mai veche însă, obiceiul de a închina la praznicele Crăciunului și Paștelui cu un pahar anumit era răspândit în întreg spațiul carpato-dunărean.

Un capitol interesant al studiului este acela dedicat rădăcinilor arhaice ale paharului ritual și implicit ale miraculosului lichid pe care-l conține. Sunt amintite craniile în care se credea că sălășluiesc „puterile magice”⁸, folosite drept cupe la petreceri și, mai cu seamă, unghiile cervidelor carpatine ce slujeau, potrivit colindelor, păhărarilor pentru confecționarea pocalelor de nuntă și praznic. De la paharul din corn sau copită de animal s-a trecut la recipientul metalic medieval cu însemne euharistice. Autorul subliniază că acest vas păstra proprietățile magice ale paharelor Antichității, gravate cu imagini și inscripții apotropaice. El afirmă că paharul de argint apare cu totul izolat în textele folclorice, spre deosebire de paharul de aur. Ultimele culegeri de colinde (publicate ceva mai târziu) au adus un plus de informații – paharul de argint fiind la loc de cinste, alături de cel de aur. Astfel, în colecția lui Traian Herseni⁹ apar unele variante ale colindei cu acest motiv (din Porumbacul de Jos, Scorei, Arpașul de Sus și Ucea de Jos), paharul Crăciunului fiind din argint. Din „păhărel de-argințel închină la masă cu Dumnezeu, Sâmpetru și Sântion, Crăciun cel bătrân și într-o colindă bănațeană din Coșevița”¹⁰.

Ceea ce unifică majoritatea versiunilor acestui tip de colind este epitetul *galben*, pentru că îl întâlnim și în cazul unui pahar de argint, dar și de oricâte ori este menționat recipientul respectiv în colinde. În textele

⁸ Iulius E. Lips, *Obârșia lucrurilor. O istorie a culturii omenirii*, București, Editura Științifică, 1964, p. 471.

⁹ Traian Herseni, *Colinde și obiceiuri de Crăciun. Cetele de feciori din Țara Oltului (Făgăraș)*. Ediție, prefată și glosar de Nicolae Dunăre, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1997.

¹⁰ Ion Căliman, Cornel Veselău, *Poezii populare românești*, seria *Folclor din Banat*, I, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1996, p. 32.

făgărășene apare frecvent sintagma *pahar galben d-argint*¹¹. Chiar având sorginte zoomorfă, acest vas este de culoare galbenă. Cupa pe care o ține în mână Maica Domnului, vasul euharistic în care Hristos stoarce struguri și chiar potirul mortuar al arhanghelilor sunt desemnate cu acest epitet. Prezența recipientului de această culoare în centrul tabloului de colindă compune o icoană severă, echilibrând efuziunile specifice sărbătorii Crăciunului. La „masa de mătase/ Cu fire de aur trasă”, „Șade Arhanghel Mihailă/ Cu frate-so, cu Gavrilă,/ C-un pahar galben în mână”. În semn de *memento mori*, sfinții psihopompi păstrează o anumită reticență: „Nici îl bea, nici îl închină,/ Nici îl dăruie la nime”¹².

Autorul studiului deduce trei caracteristici importante ale datinii *paharului de aur*: existența precreștină a obiectului ritual, relațiile sale cu potirul euharistiei și potențializarea sacră pe care o aduce vinul – lichid simbolizând comuniunea, unirea, dar mai cu seamă elixirul vieții. Legenda Graalului a înglobat caliciul liturgic și potirul de la ultima cină a Mântuitorului unor talismane celtice precreștine, cum ar fi *Cazanul lui Dagda* și *cupa suveranului*¹³. Într-adevăr, așa cum sublinia Alfred Bertholet, acest eres „cuprinde, pe lângă elementul creștin, o oarecare doză de magie cultică medievală”¹⁴.

Participând, în 1967, la concursul științific internațional prilejuit de „Le Centenaire de la Coupe” – organizat de Asociația provensală „Le Félibrige” – cu o comunicare despre „La Coupo Santo”, profesorul Dumitru Pop se va bucura de aprecierea specială a juriului. Studiul va fi publicat, în limba franceză, peste aproape trei decenii, în „Anuarul Arhivei de Folclor”¹⁵ și reluat, în limba română, într-o sinteză înglobând și materialul despre motivul autohton, sub titlul „*Paharul de aur*” – *un motiv folcloric arhaic în cultura europeană*¹⁶.

¹¹ Traian Herseni, *op. cit.*, p. 198. Vezi și variantele din localitățile Scorei (p. 99), Arpașul de Sus (p. 184) și Ucea de Jos (p. 198).

¹² Macarie Marius-Dan Drăgoi, *Ler Sfântă Mărie. Colinde de pe văile Țibleșului*, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2005, p. 203.

¹³ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, vol. 2, E-O. Coord. Micaela Slăvescu, Laurențiu Zoicaș, București, Editura Artemis, 1995, p. 105-106.

¹⁴ Alfred Bertholet, *Dicționarul religiilor*. Ediție în limba română de Gabriel Decuble, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1995, p. 180.

¹⁵ Dumitru Pop, *La coupe du Félibrige, symbole folklorique*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, Cluj-Napoca, XV-XVII (1994-1996), 1996, p. 57-66.

¹⁶ Idem, *Cercetări de folclor românesc*, Cluj-Napoca, Casa de Editură Sedan, 1998, p. 217-237.

Constituirea, în 1867, a Félibrige-lui, cu scopul de a revigora literatura „de la Langue d'Oc” (în cele șapte provincii tradiționale: Provence, Languedoc, Béarn, Catalogne, Auvergne, Périgord și Limousin) și de a reuni toate popoarele romanice într-o unică mișcare culturală a fost susținută și de anumite ritualuri inspirate din vechi credințe medievale.

Cel mai pregnant dintre aceste cutume s-a dovedit a fi cel al sfintei cupe din argint, oferite de catalanii din Spania provensalilor drept mulțumire că l-au adăpostit pe compatriotul lor, poetul Victor Balaguer, aflat în exil. Pe piciorul acestui vas sunt reprezentate două femei îmbrățișate, simbolizând Catalonia și Provența, sub care pot fi citite versurile lui Balaguer: „On la dit morte/ Mais je le crois vivante”. Frédéric Mistral a înstituit un adevărat rit de comuniune în jurul secvenței cupe, în contextul întrunirii demnitarilor Félibrige-lui, ce are loc în fiecare an de Rusalii, la Sainte-Estelle. La sfârșitul banchetului, beau din cupă pe rând, într-o ordine strict ierarhică: „*le capoulié, la reine et les principaux dignitaires du Félibrige*”, fiecare dintre ei pronunțând o alocuțiune. Apoi gustă din vin *felibrii* premiați în acel an. În final, toată asistența intonează imnul *À la Coupo Santo* compus de Mistral, care începe cu versurile: „Coupe sainte et débordante/ Verse à pleins bords/ Verse à flots/ Les enthousiasmes/ Et l'énergie des forts...”¹⁷

Așa cum constata profesorul Dumitru Pop, gestul poezilor catalani de a dăruia acest vas se află desigur în legătură cu îndelungata tradiție, în zona provensală, a legendei Sfântului Graal. Textul cel mai cunoscut fusese publicat în 1841, la Bordeaux, de către Fr. Michel, sub titlul *Roman du Saint Graal*, astfel că se găsea în plină circulație scrisă la data apariției mișcării de renaștere catalană și provensală¹⁸. Dar, evident, în cazul noului ritual se produc modificări semnificative ale simbolismului euharistic. Sensibilitatea poetică a principalului său artizan, Frédéric Mistral, și-a spus din plin cuvântul. A rămas însă intact fiorul tainic și sfânt al credințelor străvechi.

¹⁷ Françoise Lautman, *La Sainte-Estelle: Pentecôte du Félibrige*, în vol. *La Fiesta, la Ceremonia, el Rito*. Coloquio Internacional Granada, Palacio de la Madraza 24/26-IX-1987. Actas reunidas y presentadas por Pierre Cordoba y Jean-Pierre Etienvre con la colaboracion de Elvira Ruiz Bueno, Casa de Velázquez. Universidad de Granada, 1990, p. 105-114.

¹⁸ Dumitru Pop, *Cercetări de folclor...*, p. 235.

*

*

*

Studiile profesorului Dumitru Pop asupra *paharului de aur* au deschis poarta magică a unei problematice extrem de complexe. Motivul recipientului de preț este prezent și în repertoriul celorlalte colinde est-europene. Polonezii și moravii folosesc sintagmele *złoty kielich* și, respectiv, *slaty žban*, pentru cupa făurită din coarnele cerbului vânat de tânărul erou¹⁹. Fiara codrului avea, așa cum aflăm dintr-o variantă comunicată de Sușil: „Cornițe de aur,/ Cornițe de aur, picioare de argint;/ Să-i rupem cornițele/ Și să facem din ele pahare”²⁰.

Correspondența cu colindele românești de aceeași factură este evidentă. Fata din leagănul purtat de bour, dintr-o versiune dobrogeană, îl amenință pe acesta, atunci când nu este purtată lin, că-l va folosi la pregătirea nunții: „– Boure, din cornița ta/ Îmi fac cupe și pahare”²¹. Aceeași modalitate de utilizare a materialului cornos al bourului negru o întâlnim și-n variantele basarabene ale motivului²².

Un vas străvechi, cunoscut în antichitatea autohtonă, *rhyton*-ul, cu extremitatea îngustă de forma unei protome de animal (cervidee mai ales), transpune în materiale diverse inițialele pahare din coarne. Potrivit celor afirmate de arheologul Silviu Sanie, în lucrarea sa *Din istoria culturii și religiei geto-dacice*²³, *rhyton*-ul cultural se prezenta mai rar „prin piese ceramice întregi. Erau, probabil, preferate *rhyta* confecționate din coarnele unor animale, ornamentate, recipiente accesibile și celor mai puțin înstăriți, care nu puteau accede la cele lucrate din metale prețioase”²⁴. Putem presupune, deci, că în mediile populare paharul de os a mai existat o bună bucată de timp și că prestigiul vasului de argint aurit sau de aur era cu totul aparte.

¹⁹ Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare. Studiu de folclor comparat*. Ediție îngrijită de Silvia Ciubotaru. Prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Minerva, 1983, p. 230.

²⁰ *Ibidem*. Într-o colindă poloneză, coarnele a doi tăurași sunt duse la aurar, ca acesta să facă din ele: „O cupă de aur cu margini de-argint”. Vezi Petru Caraman, *op. cit.*, p. 182.

²¹ C. Brăiloiu, Emilia Comișel și Tatiana Gălușcă-Cârșmariu, *Folclor din Dobrogea*. Studiu introductiv de Ovidiu Papadima, București, Editura Minerva, 1978, p. 97.

²² Petre V. Ștefănuță, *Folclor și tradiții populare*, vol. 1. Alcătuire, studiu introductiv, note și comentarii de Gr. Botezatu, A. Hâncu, Chișinău, Editura Știința, 1991, p. 230-231.

²³ Silviu Sanie, *Din istoria culturii și religiei geto-dacice*. Ediția a II-a (revăzută și adăugită), Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1999.

²⁴ *Ibidem*, p. 101.

Nu trebuie să ignorăm nici conotațiile propitiatoare ale podoabei capilare ale cervidelor și tauridelor. Cornul, simbol cu multiple semnificații (bogăție, viață, putere, lumină etc.), apare în imaginile cunoscute pe *toreutica* dacică, separat sau alăturat unor păsări și altor animale care în mod obișnuit nu au coarne²⁵.

Adesea, însă, sunt preferate – pentru confecționarea paharului ritual – copitele sau unghiile de cervide. După ce vânează fiara codrului, flăcăul dorește s-o sacrifice pentru apropiata sa petrecere nupțială: „– Cerbule, cu unghiile/ Mi-or face păhărele”²⁶. Sau: „Cu ungheaua lui/ Făcea păhărele,/ Și cheamă boieri cu ele/ Ca să le cinstească”²⁷. Într-un colind din Sălciua de Jos aflăm: „Din copite-a lui/ Este mi-și mai este/ Păhăraș de argint/ Mândru-i înflorit/ Cu flori de d-argint”²⁸. Varianta G. Dem. Teodorescu a colindului cu fata purtată de cerb în vârful coarnelor, în leagăn verde de mătasă, indică același material de făurit vasul: „Din unghiile tele/ Mi-or face pahar,/ Pahar de cleștar”²⁹. O colindă culeasă din satul Cioara – Radu Vodă (Brăila) pomenește de sacrificarea bourului în același scop: „Borhot, din unghiile tale/ Făcea-le-or tot păhărele,/ Păhărele gălbinele,/ Să bea boierii cu ele”³⁰.

Asemănarea cu repertoriul colindelor est-europene poate fi observată și în cazul sorgintei dendrolatrice a metalului prețios. Într-o colindă poloneză din culegerea lui Żegota Pauli, reprodusă și de Zygmund Głogier, eroina – o fată frumoasă – strânge în șorțul ei alb florile de aur ce se scutură dintr-un arțar. Se duce apoi la aurar să-i lucreze din ele un pocal, din care să bea „Însuși Isus cu îngerii/ Și Maria cu fecioarele,/ Fata chipeșă cu flăcăii”³¹. La ucraineni și bieloruși, cupa este realizată, de obicei, din

²⁵ Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*, București, Editura Minerva, 1979, p. 124-125.

²⁶ C. Brăiloiu, Emilia Comișel și Tatiana Gălușcă-Cârșmariu, *op. cit.*, p. 98.

²⁷ *Ibidem*, p. 48.

²⁸ Nicolae Bot, *Colecția inedită de folclor a profesorului Teodor Murășanu*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, Cluj-Napoca, XV-XVII (1994-1996), 1996, p. 396.

²⁹ G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*. Ediție critică, note, glosar, bibliografie și indice de George Antofi. Prefață de Ovidiu Papadima, București, Editura Minerva, 1982, p. 71.

³⁰ Nic. Densușianu, *Vechi cântece și tradiții populare românești*. Texte poetice din răspunsurile la „Chestionarul istoric” (1893-1897). Text ales și stabilit, studiu introductiv, note, variante, indici și glosar de I. Opreșan, București, Editura Minerva, 1975, p. 23.

³¹ Petru Caraman, *op. cit.*, p. 183.

coaja de aur sau de argint a vreunui mesteacăn sau vreunei sălcii³². În colecțiile lui E. Romanov (*Bielorusski Sbornik*) și P. P. Ciubinski (*Trudi etnograficesko – statisticeskoi expediții v zapadno – russkii krai*), arborii au flori de aur, iar roua de pe ei este de aur sau de argint³³.

Colindele românești aduc în prim-planul artizanatului dendrolatric alte esențe arboricole: bradul și mărul. Într-un text cules la 1884 de preotul Grigoriu Crăciunaș din satul Ciubanca – Cluj, Maica Domnului este cea care alege bradul „înramurat” pe care „tri meșteri de la Brașeu/ Cu săcuri late în brâu/ Să mi-l taie *colchișele*/ Să mi-l facă păhărele”³⁴. Într-altul, din aceeași volum, cules din satul Hășmașul de Jos, însuși copacul își descrie soarta ce-l așteaptă când vor veni tâmplarii „să mă taie *struțurile*/ Să mă facă păhărele”³⁵.

Mărul minunat, cu coroana înălțată la cer (dintr-un colind din zona Țibleșului) este folosit pentru făurit pahare. Meșteri pricepuți îi iau din vârful ramurilor: „Hai, le tăiem *cotișele*/ Și le-om face păhărele,/ Să beie domnii din ele”³⁶.

Paharul închinat într-o colindă bihoreană are aceeași sorginte fitomorfă: „– Adevăr frate-ți închin/ C-un pahar galbăn cu vin,/ Adevăr că-i gălbior/ Că-i din vârful vârvărilor/ Din tulpina merilor”³⁷. Mai rar se pomeneste de pahare din lemn de tei. În cunoscuta dispută dintre tei și brad, primul arbore se laudă că și el este căutat de meșteri pentru zidit biserici, cioplit icoane, dar și pentru confecționat pahare: „Și din vârfurile mele/ Tăt mă taie *colțișele*/ Și m-or face păhărele”³⁸.

Un alt element comun colindelor românești și celor slave este pregătirea paharului minunat pentru nunta eroului sau a eroinei. Într-o colindă bulgară, tânărului augurat i se aduc daruri: „Trei pocale aurite:/ Cu primul să cununi,/ Cu al doilea să botezi:/ Cu al treilea să mănânci și să bei cu falnicii flăcăi colindători”³⁹.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Grigoriu Crăciunaș, *La fântâna soarelui. Colinde din alt veac*. Volum îngrijit, cuvânt înainte, adnotări, glosar și ilustrație de Dr. Maria Bocșe, Ligia Mihaiu, Cluj-Napoca, Editura Mediamira, 2001, p. 139.

³⁵ *Ibidem*, p. 86.

³⁶ Macarie Marius-Dan Drăgoi, *op. cit.*, p. 182.

³⁷ *Folclor românesc din Crișana și Banat de la începutul secolului XX*. Ediție îngrijită, cuvânt înainte și introducere de Dumitru Pop. Postfață de Georgeta Corniță, Baia Mare, Editura Umbria, 1998, p. 85.

³⁸ Macarie Marius-Dan Drăgoi, *op. cit.*, p. 288. Vezi și varianta din Borleasa: „Și mă taie-n colțișăle,/ Să mă facă păhărele,/ Să beie domnii din ele” (*Ibidem*, p. 291).

³⁹ Petru Caraman, *op. cit.*, p. 65.

La polonezi, cupa este înconjurată de o atmosferă sacră. Când este dusă la biserică, se produce un adevărat miracol: „Ușile singure s-au deschis,/ Bucuroase de Isus,/ Slujbele singure au început.../ Sfintele cărți singure s-au deschis”⁴⁰. Sau: „Lumânările singure s-au aprins,/ Clopotele singure au bătut,/ Orga singură a cântat”⁴¹. Este vorba, evident, de o variantă târzie.

Ceea ce distinge tratarea motivului *paharul de aur* la români, comparativ cu colindele populare est-europene, este prototipul situării gospodarului matur în centrul tramei augurale și, mai cu seamă, valorizarea obiectului ritual ca proslăvire a instituției *nășiei*. De asemenea, numai la români găsim existența concretă a unui *pahar de zile mari*, sintagmă pentru care optează și Ion Taloș, în lucrarea sa *Gândirea magico-religioasă la români*⁴², singurul dicționar de la noi care se referă la acest obiect ritual. Numit „pahar al Crăciunului”, al „Sărbătorilor mari” (Crăciunul, Boboteaza și Paștele), acest *pahar cu zaraf*⁴³, era un recipient ce se folosea încă la sfârșitul secolului al XIX-lea în familiile rurale înstărite din Moldova și Muntenia. În localitățile unde datina dispăruse, ea lăsase urme în paremiologie. Când cineva voia să-și exprime recunoștința și respectul față de o persoană îi spunea: „Am să te cinstesc cu *paharul de zile mari*” (Cârja – Tutova). Iar la petreceri, când vreun oaspete dorea să fie ținut în cinste, cerea: „Dați-mi *paharul Crăciunului*” (Pojaru de Sus – Gorj)⁴⁴. Semnificativ este faptul că acest vas „de aproape 100 [de] dramuri”⁴⁵ avea pe el aceleași simboluri care apar în colindele de tipul 137 A și B. Astfel, pe paharul de zile mari din Călinești – Vâlcea era „desenată figura pâinii și a viței de vie”⁴⁶.

Valoarea paharului ca *dar al nașului* este atât de mare, încât însuși Dumnezeu este refuzat atunci când îl cere: „– Să fii, Doamne, iertător,/ Iertător și crezător,/ Cest pahar nu mi-i de dat,/ Nici de dat, nici de schimbat./ Mi l-a dat nănaș al meu,/ Mi l-o dat, mi l-o ndurat,/ Pără ieu că voi trăiră,/ Nimănuia să nu-l dau”⁴⁷.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 186.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ion Taloș, *Gândirea magico-religioasă la români. Dicționar*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 110.

⁴³ Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, București, Editura Minerva, 1976, p. 221.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 220.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 221.

⁴⁷ Traian Herseni, *op. cit.*, p. 184-185.

În variantele din Țara Oltului, acest pasaj este pe larg dezvoltat, *paharul* fiind destinat, după moartea posesorului său, să treacă la urmași, până la sfârșitul spiței de neam: „C-ăsta-i dar de la nănaș,/ Ăsta mie mi l-o dat/ Cân' pe min' m-o botezat/ Și pe min' m-o-ncreștinat:/ Nice să-l vânz, nice să-l schimb,/ Nici în dar să-l dăruiesc,/ Nici în cinste să-l cinstesc./ Iară io dac-oi muri,/ Să rămână la copii,/ Iar copiii dac-or muriră,/ Să rămâie la nepoți,/ Iar nepoți dac-or muri,/ Să rămâie la străini”⁴⁸.

Colindul de acest tip – gazda închinând cu paharul de zile mari și fiind rugată să-l înstrăineze – are drept protagonist, în cele mai numeroase cazuri, un bărbat. Acesta este capul unei familii și cel care a ales patronul ocrotitor al acestei comunități (care coincide adesea cu propriul său prenume). În câteva situații însă (când persoana augurată este singură, fie că este văduvă, fie că soțul ei este plecat de acasă), posesoarea cupei minunate este o femeie. O variantă din satul Găujani (Țara Loviștei) o prezintă pe eroină ținând fiul ei micuț în brațe și închinând cu un pahar de preț. Ea refuză să se despartă de recipientul măiestrit – decorat cu *cheia raiului*, *spicul grâului* și *vița vinului* – cadoul celei care a botezat-o: „– Nu ți-l vând, nici nu ți-l schimb,/ Nașa când m-a botezat,/ Cu-ăst pahar m-a dăruit,/ Cu pahar galben de aur,/ Ca să-nchin și eu din el,/ Pe su' meri și pe su' peri”⁴⁹. Într-un *Colind de femeie măritată* din Șugatag – Maramureș, „doamna curților închină c-un pahar galben împodobit cu *raza soarelui*, *luna* și *lumina* și *spicul grâului*”⁵⁰.

Darul de nănaș continuă pe plan semantic și magic străvechile daruri năzdrăvane care apar în mituri și basme. Sunt obiecte care, așa cum sublinia V. I. Propp, dăruiesc un belșug veșnic, care îl înzestrează pe erou cu puterea de a realiza probele inițiatice, îi conferă noroc și sănătate. Uneori erau folosite la chemarea în ajutor a spiritelor benefice⁵¹.

În colindele românești vom întâlni și alte tipuri de daruri oferite de nași, la fel de neprețuite pentru posesorii lor, care nu vor să le înstrăineze. Uimiți de calitățile bidiviului tânărului erou de colind, boierii vor să i-l cumpere. Flăcăul nu dorește să se despartă însă de

⁴⁸ *Ibidem*, p. 134.

⁴⁹ C. Monahu, *op. cit.*, p. 45.

⁵⁰ Nic. Densușianu, *op. cit.*, p. 36.

⁵¹ V. I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*. Traducere de Radu Nicolau. Prefață de Nicolae Roșianu, București, Editura Univers, 1973, p. 235-242.

„...Gălbioru/ Înota șeaua în aurelu/ Și scărițe-n argințelu”, pentru că nașul său i l-a dăruit la botez ca să-i fie „de cununie”⁵². Într-o variantă a colindului din Parachioi – Silistra Nouă, județul Constanța, tânărul fecior refuză oferta cumpărătorilor, spunând: „– Nu mi-i Galbenul de vânzare,/ Că nașul când m-a botezat,/ Pe Galbenu mi l-a dat,/ De ce voi fugi ca să scap/ Și ce voi goni ca să prind”⁵³. Finalul textului lasă să se înțeleagă că acest cal îl va întovărăși pe erou și la nuntă.

Uneori, cadoul de botez constă într-un „...*vig de dușânic*/ Stă pe culme pâlhuit,/ Pâlhuit și necroit”. Acest val dintr-un fel de catifea scumpă, cu țesătură de mătase (*urșinic*), este cu atât mai prețios cu cât la dăruire a fost legat c-un strașnic jurământ: „Tare-n cruce m-o jurat/ Nici să-l vând/ Nici să-l schimb,/ Nici eu să îl dăruiesc”⁵⁴. A se vedea și varianta din satul Ostrov, unde *vigul* de *șușânic*, care „...stă-n culme necroit,/ Necroit, nezăbovit”, a fost dăruit de Dumnezeu. Când i se amintește acest fapt, el binecuvântează: „Poartă-l, fine, sănătos,/ În zile mari, la zile rari,/ La sfinte duminici”⁵⁵.

Alteori, așa cum îl întâlnim într-o colindă din Zibil – Tulcea, darul nașului este reprezentat de „două meri d-aureli”, pe care fata de măritat refuză să le schimbe: „– Ba eu meri nu Ț-oi da,/ Mi le-o dat nănașu meu,/ Mi le-o dat di botejuni,/ Sî li Țai di cununii”⁵⁶.

Simbolistica încrustațiilor de pe pahar indică arhaicitatea obiectului respectiv. Pe de o parte, apar motive astrale (probabil cele mai vechi), care țin de divinități uranice ale destinului și timpului, pe de altă parte, există simboluri fitomorfe (ceva mai noi), ivite odată cu consolidarea civilizațiilor agrare. Crăciun, misteriosul personaj de colindă românească, un Cronos *sui-generis*, stă la masă c-un pahar de vin pe care „Scrisă-i luna cu lumina/ Și soarele cu căldura”⁵⁷. În alte variante, se specifică locul exact unde apar aceste ornamente astrale: „În fundu paharului-u/ Scrisă-i raza soarelui,/ În gura paharului-u/ Scrisă-i luna cu lumina/ Și soarele cu căldura”⁵⁸.

⁵² C. Brăiloiu, Emilia Comișel și Tatiana Gălușcă-Cârșmariu, *op. cit.*, p. 76.

⁵³ Nic. Densușianu, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁴ Ion Căliman, Cornel Veselău, *op. cit.*, p. 31.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 19.

⁵⁶ Grigore G. Tocilescu, Christea N. Țapu, *Materialuri folcloristice*, III. Ediție critică și studiu introductiv de Iordan Datcu, București, Editura Minerva, 1981, p. 33.

⁵⁷ Nic. Densușianu, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁸ Lucia Cireș, *Colinde din Moldova. Cercetare monografică*. Cu 72 de melodii transcrise de Florin Bucescu și Viorel Bârleanu, Iași, „Caietele Arhivei de Folclor”, 1984, p. 149-150.

Motivele fitomorfe sunt și ele dispuse într-o anumită ordine: „În fundul paharului./ Scrisă-i floarea raiului./ Coastele paharului./ Scrisu-i spicu grâului./ Osnele paharului./ Scrisă-i vița vinului”⁵⁹. Sau: „Din fundul paharului./ Scrisă-i floarea raiului./ La brâul paharului./ Scrisu-i spicul grâului./ La uzna paharului./ Scrisă-i vița vinului”⁶⁰. Din această descriere putem să reconstituim aspectul recipientului ritual, comparabil cu cupele conice (cu sau fără picior) din tezaurul dacic de la Sâncrăieni⁶¹. Lucrate din argint sau argint aurit, bogat ornamentate cu motive vegetale, acestea erau analoage *cantarosului*, tip de vas greco-roman (reprezentat pe frizele monumentului triumfal de la Adamclisi și pe o serie de stele funerare dobrogene). Fără nici o îndoială, simbolistica paharului din colindele românești se nutrește din cea a „străvechiului motiv al vasului cu apa vieții”, pe care cantarosul provincial român îl continua⁶². Vița de vie (legată de cultul lui Dionysos) ce îi este asociată o dovedește pe deplin. De asemenea, prezența pomului vieții la români: „Da-n toarta paharului./ Scrisă-i raza soarelui/ Și stâlparea mărului”⁶³.

Paharele din tezaurul traco-getic de la Agighiol⁶⁴ și *rhytonul* de argint aurit de la Poroina Mare – Mehedinți (secolul III î.e.n.) reprezintă o filiație cu faza în care vasele rituale se făceau din coarne și copite de cervide. *Patera*, vasul metalic pentru vărsat libații, având uneori un mâner terminat în protomă de berbec indică aceeași ipostază primitivă (a se compara, în acest sens, cu protomele bovine de argint din tezaurul traco-getic, din secolul IV î.e.n., de la Craiova)⁶⁵.

Într-o anumită perioadă a evoluției colindelor, la care ne referim, se produce o îmbinare de motive, rezultând un tablou impresionant al frumuseților universului precum în acest text din Lejnic – Hunedoara, cules de Sabin V. Drăgoi: „În fundul păharului./ Scrisă-i loza vinului/ Și tufița grâuluiu./ În toarta păharului./ Scrisă-i raza soareluiu./ Și-n dosul păharuluiu./ Scrisă-i luna și lumina/ Soarele cu razele-re,/ Și câmpul cu florile-re”⁶⁶.

⁵⁹ Traian Herseni, *op. cit.*, p. 51.

⁶⁰ C. Monahu, *op. cit.*, p. 42.

⁶¹ Radu Florescu, Hadrian Daicoviciu, Lucian Roșu, *Dicționar enciclopedic de artă veche a României*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 126.

⁶² *Ibidem*, p. 78.

⁶³ Macarie Marius-Dan Drăgoi, *op. cit.*, p. 166. Vezi și varianta din Șendroaia: „Și-n toarta paharului/ Scrisă-i raza soarelui/ Și stâlparea mărului” (*Ibidem*, p. 167).

⁶⁴ Radu Florescu, Hadrian Daicoviciu, Lucian Roșu, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 72.

⁶⁶ Sabin V. Drăgoi, *303 colinde cu text și melodie*, culese și notate de, Craiova, Editura Srisul Românesc, 1925, p. 94.

Într-o ultimă fază, multe din vechile simboluri capătă valoare euharistică. Sunt introduse unele embleme creștine ca *peana mirului*⁶⁷, *floarea raiului*⁶⁸, *boarea raiului*⁶⁹, *pomn'i raiului*, *ruja raiului*⁷⁰, *năfurica raiului*⁷¹. Mai rar apare sintagma *frunza iadului*⁷². Îmbinarea motivelor astrale cu cele fitomorfe primește girul sacralității: „Pe toarta paharului/ Scrisă-i raza soarelui,/ Pe fundul paharului/ Scrisu-i spicul grâului/ Și numele Domnului./ De unde ține cu mâna,/ Scrisă-i luna și lumina”⁷³.

La ceasul trecerii dintre ani, al primenirii timpului și cosmosului, *paharul* are valoare augurală și de prevestire, de ghicire a viitorului. Într-un episod biblic, Iosif, ca răzbunare pentru faptul că a fost vândut de frații săi în Egipt, ascunde cupa sa de argint în sacul lui Beniamin. Descoperindu-se presupusul furt, Beniamin este amenințat cu o pedeapsă grea, pentru că acel vas era neprețuit, slujindu-i lui Iosif pentru a săvârși divinații. Pe linia anticei științe a *hidromanției*, se poate presupune că, uneori, *paharul de aur* a avut aceeași funcționalitate ca *vasul de vergelat*⁷⁴.

În ce privește simbolurile ce apar pe paharul de zile mari, le reîntâlnim în balade și basme ca însemne ale unor personaje de rang ales sau chiar ale unor divinități. Ele există în conștiința locuitorilor spațiului carpato-danubiano-pontic dinainte de începuturile creștinismului. Prezentând tatuajul la români, profesorul Petru Caraman constata posibilitatea de a recunoaște o persoană de viță domnească după însemnele astrale și fitomorfe de pe corpul acesteia. Cel mai cunoscut caz din eposul medieval autohton este acela al lui Mircea Ciobănașul, fratele lui Negru Vodă. Conflictul dintre acești doi eroi de baladă se rezolvă în momentul în care tânărului păstor i se cercetează „semnele”: „Găsia în pieptu-i soarele,/ Lumina cu razele;/ Găsia în spate luna,/

⁶⁷ *Ibidem*, p. 180.

⁶⁸ Traian Herseni, *op. cit.*, p. 51, 184, 198.

⁶⁹ Iosif Herțea, *Colinde românești. Antologie și tipologie muzicală*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 2004, p. 472.

⁷⁰ Grigoriu Crăciunaș, *op. cit.*, p. 86; Iosif Herțea, *op. cit.*, p. 414; Ion Căliman, Cornel Veselău, *op. cit.*, p. 32.

⁷¹ Iosif Herțea, *op. cit.*, p. 334.

⁷² Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 54. Este vorba, de fapt, de varianta publicată de Al. Vasiliu-Tătăruși în revista „Ion Creangă”, Bârlad, anul III, nr. 8, 1910, p. 228-229: „În fundul paharului/ Scrisă-i frunza iadului/ Și-n toarta paharului/ Scrisă-i floarea raiului”.

⁷³ Nic. Densușianu, *op. cit.*, p. 36.

⁷⁴ Sir James George Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*. Traducere și adaptare Harry Kuller, București, Editura Scripta, 1995, p. 130-132.

Lumina ca lumina;/ [...] Și-n creștetul capului,/ Scrisu-i spicul grâului”⁷⁵. Al doilea personaj din epica populară în versuri de la noi, dotat cu tatuajele voievodale, este Dobrișan, iar al treilea, marele vistir Dediu (la românii timoceni). Potrivit supozițiilor lui Petru Caraman, „locul de origine al temei tatuajului este balada lui Mircea Ciobanul”, de unde a fost atrasă în balada lui Dobrișan Oprișan „datorită comunității motivului frăției”⁷⁶.

În cazul de față interesează o parte din „semnele de împărat”, acele semne care sunt identice cu ornamentele de pe *paharul de zile mari*. În varianta baladei *Dobrișean*, reprodusă de G. Dem. Teodorescu după Petrea Crețul Șolcan, lăutarul Brăilei, suita tatuajelor este astfel descrisă: „Și pe dânsul ce găsea?/ Îi găsea, mare, la brâu/ Scris prejur un spic de grâu;/ Și la piept de se uita,/ Scris pe dânsul ce găsea?/ Îi găsea domnești odoare:/ Sfânta lună, sfântul soare”⁷⁷.

Cântecul lui Mircea, fratele lui Negru-Vodă, în versiunea argeșeană din culegerea lui Gr. Crețu, cuprinde numai simbolurile solare ale investiției monarhice a eroului: „Găseau în piept, soarele cu razele,/ În spate, luna cu lumina,/ Iar în cei doi umerei,/ Luceau doi luceferei”⁷⁸. Varianta baladei, comunicată de C. Rădulescu-Codin – *Mică Ciobănaș, fratele lui Negru-Vodă* –, specifică aceleași însemne împărătești: „Luna-n piept,/ Soarele-n spate,/ Frate, pe bună dreptate!/ Doi luceferei/ În doi umerei/ Și trupu tot numai stele,/ Se mira lumea de ele./ La buric un spic de grâu”⁷⁹, care întăresc dovada „Ristoavelor”.

Balada timoceană despre Dediu prezintă aceleași tatuaje, care îndrituiau pe posesorul lor să acceadă la domnie: „Îl căta pe Dediu-n cap/ Găsi semnu de-mpărat./ Da mi-l căta pe sub brâu,/ Găsi spiculeț de grâu/ Și mi-l căta printre spete,/ Găsi spiculețu verde”⁸⁰. Elementul fitomorf

⁷⁵ C. N. Mateescu, *Balade*. Adunate de. Cu o prefață de N. Iorga, Vălenii de Munte, Tip. Neamul Românesc, 1909, p. 11.

⁷⁶ Petru Caraman, *Tatuajul la români, după creațiile lor folclorice*, în vol. *Studii de folclor*, II. Ediție îngrijită de Viorica Săvulescu. Studiu introductiv și tabel cronologic de Iordan Datcu, București, Editura Minerva, 1988, p. 211.

⁷⁷ G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, ediția din 1982, p. 536.

⁷⁸ Gr. Crețu, *Folclor din Oltenia și Muntenia*. Ediție îngrijită de Aureliu Millea și Ion Stănculescu. Prefață de Ovidiu Papadima, București, Editura Minerva, 1970, p. 334-335.

⁷⁹ C. Rădulescu-Codin, *Literatură populară*, I. *Cântece și descântece ale poporului*. Cu 50 arii populare. Ediție critică de Ioan Șerb și Florica Șerb. Studiu introductiv de Dan Simonescu, București, Editura Minerva, 1986, p. 46.

⁸⁰ Cristea Sandu Timoc, *Poezii populare de la românii de pe Valea Timocului*, culese de. Cu o introducere de N. Cartoian, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1943, p. 269.

este, de data aceasta, dominant, repetându-se, și fiind hotărâtor pentru desemnarea drepturilor vistierului de a fi domnul Țării Românești.

Mai rar apare, în tatuajele din baladele românești, celălalt motiv vegetal, pe care îl aflăm pe paharul de zile mari. Astfel, într-o variantă lovișteană a *Cântecului lui Negru Vodă. Mircica*, pe trupul ciobanului se găsește, pe lângă semnul sabiei, cel al viței de vie: „Și-n stânga ce găsea?/ Vița vinului era./ Mai buni frați că se găsea”⁸¹.

Uneori se produce o împărțire a tatuajelor astrale între frați. Într-o variantă a baladei *Dobrișan*, culeasă de Ovidiu Bârlea din satul Ciuperceni – Teleorman, mama celor doi eroi le spune: „– Tu ca domn, – zâce – ai soarele-n piept;/ Iar fra-to, ca cioban,/ Mi-are luna-n spate”⁸².

Aceste cântece bătrânești, ca și unele basme, atestă continuarea, în perioada medievală, a tatuajelor existente din antichitatea geto-dacă. Căci, așa cum indică scriitorii greci și latini – începând cu Herodot – nobilii traci se tatuau. Petru Caraman subliniază că, potrivit unor autori antici ca: Dion Chrysostomos, Pomponius Mela sau Ammianus Marcellinus, „cu cât desenul e mai bogat și mai frumos executat, cu atât mai nobil e neamul căruia aparține persoana purtătoare [...]. Un asemenea desen purta însăși regina tracă”⁸³.

Basmele prezintă mai multe ipostaze ale însemnelor domnești, de la tatuarea lor pe corp până la reprezentarea acestora pe hainele de gală, de investitură. Fata de împărat cu însemne astrale pe ea apare în basmul de tipul AT 850. În general, se poate deduce că aceste tatuaje monarhice erau cunoscute de un număr redus de persoane. De aceea, adesea, una din probele cele mai dificile ale pețirii este aceea de a ghici însemnele pe care le are tânăra fată pe corp. Ciobănașul cel isteț își învinge rivalii atunci când se adresează părinților preafrumoasei prințese: „– Preamărite împărate și împărăteasă, fata mărilor voastre are soarele în piept, luna în spate și doi luceferi în cei doi umeri”⁸⁴.

În basmele românești, pe lângă tatuajele astrale, reîntâlnim acel însemn vegetal, prezent și-n baladele cuprinzând recunoașterea eroului

⁸¹ C. Monahu, *op. cit.*, p. 249.

⁸² Al. I. Amzulescu, *Cântece bătrânești*, București, Editura Minerva, 1974, p. 443.

⁸³ Petru Caraman, *Tatuajul...*, p. 214.

⁸⁴ Petre Ispirescu, *Prâslea cel voinic și merele de aur. Legende sau basmele românilor*. Cuvânt înainte de Adrian Maniu, București, Editura Minerva, 1975, p. 191. Aceleași însemne le are prințesa și într-un basm cules din Mădei – Suceava (*Povestea unei fete de împărat*), publicat la 1893 în revista „Șezătoarea”, anul II, vol. II, p. 153-157.

demn de un rang înalt. Astfel, într-o variantă din culegerea Paulinei Schullerus, un pește miraculos dezvăluie tatuajele fetei: „Soarele în piept, luna în spate, stelele în ochi și *spicele de grâu pe coaste*”⁸⁵.

Condiție *sine qua non* a cuceririi viitoarei soții, cunoașterea însemnelor capătă valoare de predestinare, cu atât mai mult cu cât, în unele cazuri, și petitorul trebuie să prezinte aceleași tatuaje. În basmul *Omul de flori* din colecția răspunsurilor la chestionarele B. P. Hasdeu, împăratul, „care avea o fată cu soarele în piept și luna în spate”, caută pentru odrasla sa un soț pe măsură, „că cine s-o găsi, iar, cu așa frumusețe, s-o dea după acela”. Orbită de razele soarelui de pe pieptul lui Belme, prințesa știe că acesta îi este ursitul⁸⁶.

Hainele minunate, care puneau în evidență pe cei de sânge domnesc, preiau însemnele tatuate odată pe corp. Viteazul din basmul *Făt-Frumos cu părul de aur* se înfățișează înaintea socrului său, mai întâi, în haine „pe care era câmpul cu florile”, a doua oară având pe straie „cerul cu stelele”, iar a treia oară cu veșmânt brodat cu toate însemnele prezente altădată în tatuajul împărațesc: „Cu soarele în piept, luna în spate și doi luceferi în umeri”⁸⁷.

Pe plan real, istoric, s-ar putea urmări evoluția hainelor ceremoniale domnești, decorate cu motive ce continuă străvechile mărci identitare, până în pragul Evului Mediu târziu. Prestigiosul model bizantin al bazileilor, în ținuta oficială „de aparat”, cu strălucitoare embleme astrale și cristice pe veșminte, va fi continuat mult timp după căderea Constantinopolului în alte țări ale creștinismului răsăritean. Este destul să-l privim pe Ștefan cel Mare în *epitrahilul* de la Dobrovăț ori în *dvera de la Putna*, abordând *cavadionul* din „drappi d'oro”, o îmbrăcăminte sumptuoasă, „cu caracter aproape sacerdotal și cu aspect de *odajdie*, desemnând în persoana voievodului pe șeful adevărat al bisericii, un costum oficial și solemn, pe care îl poartă toți suveranii ortodocși din acest răsărit al Europei”⁸⁸.

⁸⁵ Pauline Schullerus, *Rumänische Volksmärchen aus dem mittleren Harbachtale*, gesammelt, übersetzt und eingeleitet von, în „Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde”, Neue Folge, 33-er Band (1906), p. 550.

⁸⁶ Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Omul de flori. Basme și legende populare românești*. Ediție critică, prefață, note, comentarii, variante și indici de I. Oprișan, București, Editurile Saeculum I. O. și Vestala, 1997, p. 102-103.

⁸⁷ Petre Ispirescu, *op. cit.*, p. 114-116.

⁸⁸ Al. Alexianu, *Mode și veșminte din trecut. Cinci secole de istorie costumară românească*, vol. I, București, Editura Meridiane, 1987, p. 103-104.

În repertoriul colindelor românești și, în general, în cel de tip răsăritean, împodobirea cu corpuri cerești este un motiv des întâlnit⁸⁹. Eroul care poartă pe haine însemne astrale poate fi un soldat (ca, de exemplu, tânărul Ion dintr-un colind al colecției G. Dem. Teodorescu: „Iar în peptul lui/ Scris îmi este scris/ Soarele cu luna;/ În spatele lui/ Soare cu căldura;/ În ambi umerei/ Doi luceferei;/ Jur-prejur de poale/ Cerul plin de stele,/ Toate văzdurele”⁹⁰), dar, mai cu seamă un personaj divin, însuși Dumnezeu, Isus ori bătrânul Crăciun⁹¹. Într-un colind din colecția preotului Grigoriu Crăciunaș, Maica Domnului, căutându-și fiul, descrie, ca semn de recunoaștere, haina acestuia: „La poala veșmântului/ Scrisă-i raza soarelui/ Mai-n sus pe la brățele/ Scrise-s și sfintele stele”⁹². Dispunerea simbolurilor astrale diferă de la variantă la variantă. Astfel, în textul dat de Păsculescu, din satul Mircea Vodă – Dâmbovița (*Colindul Domnului Nostru Iisus Hristos*), avem: „Cam din spate, cam din piept/ Scris mi-e luna și soarele”⁹³, iar în colindul cules de Traian Herseni din Porumbacul de Sus (Țara Oltului): „Și umăru de-a stânga/ Scrisă-i luna cu lumina/ Și soarele cu căldura,/ Soarele cu razele”⁹⁴.

Misteriosul Ler, care însoțește colindătorii într-un text din Robești (Țara Oltului), poartă un veșmânt mohorât, cu stele mărunțele la poale: „Mai presus mai măricele,/ Umereii-s de-amândoi,/ Locu-mi-s doi luceferi./ Dar în spate și-ncă-n piept/ Locu-mi-ș luna cu lumina,/ Și soarele cu căldura”⁹⁵. Foarte rar se întâmplă ca însăși gazda, „acest domn bun”, să se îmbrace în cinstea vizitei lui Hristos într-o astfel de haină sărbătorească: „Cam din brâu până-n pământ/ E veșmânt dalb de argint;/ Din brâu până-n umerel/ E veșmânt dalb de-aurel;/ Cam din brațe, cam din spate/ Locu-i luna cu lumina;/ Cam din față, cam din brațe/ Locu-i soar’le cu căldura;/ Dimprejurul poalelor/ Locu-i stele mărunțele;/ Mai presus pe la brănele/ Locu-mi-e stele mai mărele;/ Într-umereii – amândoi/ Locu-i doi luceferei,/ Luceferei ziornicei,/ Ziornicei, ziori de ziuă”. Când

⁸⁹ Petru Caraman, *Colindatul...*, p. 448.

⁹⁰ G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, ediția din 1982, p. 58.

⁹¹ Vezi Monica Brătulescu, *op. cit.*, p. 180-182.

⁹² Grigoriu Crăciunaș, *op. cit.*, p. 124.

⁹³ Nicolae Păsculescu, *Literatură populară românească*. Adunată de. Cu 30 arii notate de Gheorghe Mateiu, București, Librăria Soccec și Comp., 1910, p. 9.

⁹⁴ Traian Herseni, *op. cit.*, p. 67.

⁹⁵ C. Monahu, *op. cit.*, p. 11.

oaspetele sfânt îl întreabă cine l-a dăruit c-un astfel de veșmânt frumos, el răspunde că pentru acesta „Mi-am slujit în dreptate/ Nouă ani și jumătate”⁹⁶. Auzind acestea, Dumnezeu îl binecuvântează pe el și întreaga lui familie.

Veșmântul astral indică rangul înalt al celui care-l poartă, sacralitatea sa. Nu credem că ar putea fi vorba doar de o descriere naivă a bolții cerești⁹⁷. Toate aceste simboluri au o valoare magică, sunt „mijloace cu ajutorul cărora se poate alunga răul, în general, și duhurile rele în special”⁹⁸. Pornind de la semnificațiile unei fâșii de *batik* de Java, Mircea Eliade sublinia măsura în care toate emblemele și simbolurile înscrise pe acest costum „nu au alt sens decât de a integra continuu pe individ într-o ordine care îl transcede”⁹⁹. Haina cu însemne astrale iniția pe cel care o purta în marele mister cosmic.

În descântecele de dragoste, transferul de simboluri astrale asupra eroinei, fie sub formă de tatuaj, fie brodate pe straie neprețuite, o înalță pe culmile cele mai de sus ale frumuseții și succesului. De cele mai multe ori, Maica Domnului este cea care operează acest miracol, ostoid suferințele fetei: „Soarele-n față pune-ți-oi/ Lipi-ți-l-oi/ Străluci-te te-oi,/ Luna-n piept ți-oi răzima/ Și luceferei/ Pe umerei/ Ți-oi așeza”¹⁰⁰. Însuși Dumnezeu împlinește visul tinerei care își vrăjește cu o steblă de busuioc: „Când a ajuns la punte,/ Dumnezeu i-a pus în frunte/ Stele, luna-n față/ Și dragostea în brață”¹⁰¹. Alteori, cele trei surori ale soarelui, „zori de-a ceriului”, o înzestrează pe fată cu însemnele magice: „Sora soarelui cea mare/ Luna’n piept pusu-mi-o/ Luminatu-mi-o/ [...] Sora soarelui cea mijlocie/ Luceferi în umeri pusu-mi-o/ [...] Sora soarelui cea mică/ Stele-n poale bătutu-mi-o”¹⁰². Aceste însemne astrale o ridică pe tânăra îndrăgostită deasupra tuturor rivalelor ei: „— Că nu-i doamnă,/ Nici cucoană,/ Nu-i împărăteasă,/ Nici hătmăneasă!/ Că-i N. cea frumoasă/ Cu luna-n piept/ Cu soarele-n față”¹⁰³.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 36.

⁹⁷ Traian Herseni, *op. cit.*, p. 140.

⁹⁸ Petru Caraman, *Colindatul...*, p. 443.

⁹⁹ Mircea Eliade, *Fragmentarium*, București, Editura Humanitas, 2008, p. 96-97.

¹⁰⁰ S. Fl. Marian, *Vrăji, farmece și desfaceri*. Adunate de. Extras din „Analele Academiei Române”, Memoriile Secțiunii Literare, seria a II-a, tomul XV, 1892-1893, București, 1893, p. 113.

¹⁰¹ *Folclor din Țara Fagilor*. Alcătuitori: Nicolae Băieșu, Grigore Bostan, Grigore Botezatu ș.a., Chișinău, Editura Hyperion, 1993, p. 34.

¹⁰² S. Fl. Marian, *Vrăji*, p. 129.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 145.

Al. Rosetti include tipul de colindă cu veșmântul de preț la numărul 7, *Căutarea lui Hristos*. Așa cum constata distinsul lingvist, deși poate fi pus în relație cu sintagma „haină mohorâtă” (*et pallio purpureo induerunt eum*) din Noul Testament (Ev. Ioan, 19, 2 și 6), motivul straielor Mântuitorului este de sorginte populară: „Regăsim descripții asemănătoare nu numai în basmele românești, dar și în cele din Grecia, Serbia și din Albania”¹⁰⁴.

În colindele de copil cerut șef de oști (unde, cel mai adesea, este vorba de augurarea unui băiat cu numele de Ion) apare același veșmânt înstelat pe care i-l pregătesc părinții. Alături de motivele astrale este adăugat unul acvatic: „Din cornurile câteși patru/ Scrisă-i marea turburoasă”¹⁰⁵. Ori: „Iar din piept și până-n spate/ Scrie mările-nghete”¹⁰⁶. Același motiv apare într-un impresionant colind al îngerilor: „Dar în jos, pe poala-n jos/ Scrisă-i marea tulburanea./ Dar în marea tulburanea/ Scrise-s două prundurele”¹⁰⁷.

Revenind la simbolurile de pe paharul de zile mari, constatăm că ele aduc câteva elemente în plus, comparativ cu cele specifice tatuajelor, vrăjilor și hainelor sacerdotale. Nota dominantă o constituie valoarea lor de a întări puterea magică a recipientului imortalității și botezului. Pe lângă calitatea impusă suportului material de metalul nobil din care este făcut – strălucitor și inalterabil, „simbol al luminii cerești și al desăvârșirii” la creștinii ortodocși¹⁰⁸ – se adaugă conținutul său, băutura nemuririi.

Mai mult, așa cum sublinia Traian Herseni, „pe tărâm tracic, acest pahar cu care gazda închina cu Dumnezeu și cu sfinții, în cuviincioasă comuniune, s-ar putea să aibă și o semnificație locală: dionisiacă sau chiar zamolxiană”¹⁰⁹.

Pe cele două *cnemide* de la Agighiol, personajul bărbătesc ține în mână dreaptă un *rhyton* pe care îl apropie de gură. Pe coiful de la Băiceni (Cucuteni – județul Iași), un războinic în costum de zale ține în mână dreaptă o cupă evazată, iar în mâna stângă un *rhyton*¹¹⁰. Liber și

¹⁰⁴ Al. Rosetti, *Colindele religioase la români*. Extras din „Analele Academiei Române”, Memoriile Secției Literare, seria a II-a, tomul XL, București, 1919, p. 45.

¹⁰⁵ C. Monahu, *op. cit.*, p. 72.

¹⁰⁶ Iosif Herțea, *op. cit.*, p. 414.

¹⁰⁷ Ion Căliman, Cornel Veselău, *op. cit.*, p. 40.

¹⁰⁸ Hans Biedermann, *Dicționar de simboluri*, vol. I. Traducere din limba germană de Dana Petrache, București, Editura Saeculum I. O., 2002, p. 40.

¹⁰⁹ Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p. 196.

¹¹⁰ Silviu Sanie, *op. cit.*, p. 124.

Libera, ipostaza latină a cuplului Dionysos-Ariadna, sunt reprezentați pe reliefurile de cult descoperite la Ulpia Traiana Sarmisegetusa și Apulum aducând libație¹¹¹. Și pe alte produse ale *toreuticii* descoperite pe teritoriul României apar personaje ținând în mână recipiente pentru libații. În cazul divinităților *poliade* apare, în locul cupei sau rhytonului, *cornul abundenței* – ipostaza cea mai bogată în semantică a paharului de zile mari¹¹².

Prezent în colindele Crăciunului, paharul de aur este o continuare a ritualurilor antice complexe, închinat unor divinități precum Cavalerii Danubieni, Demeter ori Mithra. Trecerea spre contextul creștin s-a făcut treptat, decantându-se în forme literare deosebit de armonioase. Ne aflăm în fața a cel puțin trei tipuri de grupare a personajelor implicate în colindul paharului minunat.

În primul caz, masa sărbătorească este străjuită numai de divinități: Dumnezeu, Sf. Petru, Sf. Ion și Crăciun cel bătrân¹¹³, Zeul Dumnezeu, Maica Domnului, Sfântu Ion și Sfete Nicolae¹¹⁴ ori „Sede-mi dragul Dumnezeu/ Cu toți sfinții pe lângă elu/ Și cu Sfete Nicolae”¹¹⁵.

Un al doilea tip al colindei despre paharul de aur este acela în care gospodarul augurat se află și el la un colț de masă, alături de Dumnezeu și sfinți. Uneori el stă la primul colț de masă, împreună cu Dumnezeu, Crăciun cel bătrân și „Ion Sâmcion”¹¹⁶, cu „Ion Sfânt Ion, Sf. Petru și Domnul Dumnezeu”¹¹⁷. De cele mai multe ori, însă, *cest domn bun* ocupă ultimul loc la masă, alături de „Bunul Dumnezeu, Sântion și Sânpetru”¹¹⁸, de „Zeu ș-un Dumnezeu, Ionu, Sântionu și de Crăciun cel bătrân”¹¹⁹, de „Ion Sân Ion, Luca cu Maftei și Sân Petru”¹²⁰, de Dumnezeu, Crăciun și „dalba Bobotează”. Într-un colind basarabean, masa este împrejmuată de personificarea sărbătorilor hibernale – șapte din cele douăsprezece zile dintre ani – lângă care se află „stăpânu istor curț”: „Sus mai sus la capu mesâi/ Stă Aziunu di Crăciunu,/ Lâng’ Aziunu di Crăsiunu/ Stă Crăsiunu

¹¹¹ Radu Florescu, Hadrian Daicoviciu, Lucian Roșu, *op. cit.*, p. 207.

¹¹² *Ibidem*, p. 135.

¹¹³ Ion Căliman, Cornel Veselău, *op. cit.*, p. 32.

¹¹⁴ Sabin V. Drăgoi, *op. cit.*, p. 32.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 180.

¹¹⁶ Nicolae Bot, *op. cit.*, p. 390.

¹¹⁷ Traian Herseni, *Colinde...*, p. 51.

¹¹⁸ G. Breazul, *Colinde*. Culegere întocmită de. Cu desene de Demian, București, Fundația Regală „Principele Carol”, 1938, p. 199.

¹¹⁹ Ion Căliman, Cornel Veselău, *op. cit.*, p. 9 și 32.

¹²⁰ Traian Herseni, *Colinde...*, p. 133.

sel bătrân,/ Lângî Crăsiunu sel bătrân/ Stă Aziun di Anu Nou,/ Lâng' Aziun di Anu Nou/ Şădi Sfântu Vasăli,/ Lângî Sfântu Vasăli/ Şădi Aziunu di Boteadzî,/ Lâng' Aziunu di Boteadzî/ Şădi Sfânta Boteadzî/ Lâng' Sfânta Boteadzî/ Şădi Ion Sfântu Ion"¹²¹. În unele variante, „Domnul cestor case” se află la primul corn de masă, lângă „Ion Sfânt Ion, Sfântul de Sfânt Pietru şi Domnul Dumnezeu”¹²². Mai rar, locul gospodarului este luat în *colinda mesei* de gazda jupâneasă¹²³.

Un al treilea tip poate fi considerat cel în care există doi parteneri la masa sărbătorească sau chiar unul singur. Într-un colind de pe Someş, jupânul gazdă închină cu paharul „ş-aldueşte”, Dumnezeu îl aude, coboară din cer şi-i cere recipientul ritual¹²⁴. Ținând în faţă paharul împodobit cu aștri, Moş Crăciun stă să petreacă în așteptarea colindătorilor¹²⁵. Într-o ipostază arhaică a acestui text (din 1880), Crăciun cel bătrân primește vizita unui vultur: „– Ce duci-n unghii, vulture?/ – Păhar de d-aur./ – Da-n păhar ce duci?/ – Mir să miruesc”¹²⁶. În unele colinde de flăcău, eroul primește în dar de ziua lui „un pahar de marmur”¹²⁷ ori „păhăraș de argint”¹²⁸, însoțit de urări de bine. În aceste cazuri se menționează întotdeauna numele celui colindat, în primul exemplu de mai sus, Vasile, respectiv Victor.

Indiferent care sunt participanții de la masa Crăciunului, pe care strălucește paharul minunat, raportul esențial al acțiunii este cel dintre naș și fin. Diferă doar decalajul de rang și stare materială dintre cei doi. În tipul prim al colindului, nașul este Dumnezeu, iar finul Sfântul Ioan, mai rar, „Sfete Nicolae”¹²⁹. Solicitarea paharului are ca scop sublinierea importanței sale rituale. De multe ori, apare un memento adresat nașului, care pare să fi uitat condițiile cu care a oferit, odată, acest obiect finului.

În cazul celui de-al doilea tip, nașul devine un personaj mai important decât Dumnezeu, indiferent dacă este de origine divină (Sfântul Ion, „nănașu lui Dumnezeu”¹³⁰) ori face parte din rândul muritorilor.

¹²¹ Petre V. Ștefănuță, *Folclor și tradiții populare*, vol. 2. Alcătuire, studiu introductiv, note și comentarii de G. Botezatu, A. Hâncu, Chișinău, Editura Știința, 1991, p. 164.

¹²² Traian Herseni, *Colinde...*, p. 51.

¹²³ Maria Ioniță, *Flori din Apusenii. Folclor poetic din zona izvoarelor Someșului Mic*, Cluj-Napoca, CJCP, 1978, p. 240.

¹²⁴ Grigoriu Crăciunaș, *op. cit.*, p. 75.

¹²⁵ Nic. Densușianu, *op. cit.*, p. 37.

¹²⁶ Grigoriu Crăciunaș, *op. cit.*, p. 118.

¹²⁷ Gr. Crețu, *op. cit.*, p. 70.

¹²⁸ Nicolae Bot, *op. cit.*, p. 396.

¹²⁹ Sabin V. Drăgoi, *op. cit.*, p. 87.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 115.

Valoarea inestimabilă a recipientului auriu este dată de faptul că va influența în sens pozitiv destinul eroului și al familiei sale. Cu acest pahar, gospodarul casei închină lui Dumnezeu și sfinților, și, în același timp, impulsionează prosperitatea, starea de bine a tuturor celor apropiați.

La masa Crăciunului, *pater familiae* oficia cu acest pahar un șir de gesturi magice spre binele celor din casă, spre îmbelșugarea ogorului, grădinilor, livezilor. S. Sanie presupune că, încă din perioada antică, în comunitățile existente pe teritoriul țării noastre, aveau loc „ceremonii în cadrul restrâns al unor familii grupate foarte probabil în jurul celui mai mare dintre frați”¹³¹ dedicate unor culte ale strămoșilor, solare și agrare.

Domnul curților este primit în mijlocul sfinților, cărora „Tot închină, mulțumește”, cinstindu-i din paharul de aur spre a le câștiga protecția și în anul care vine¹³². Modalitatea de a închina pocalul dăruit de nănaș indică valoarea ritualică a acestui gest. Dumnezeu îl sfătuiește pe Sfântul Nicolae cum să procedeze: „– Scoate-mi păhar de cristalu/ Și mi-l rumpe de a'nchina-re/ Mai cruciș, mai curmeziș”¹³³. Și mai limpede se poate desluși codul folosirii paharului minunat într-un colind dobrogean: „Rar la zile mari,/ Cruciș, curmeziș/ Cruciș peste masă,/ Relele să iasă/ Din această casă”¹³⁴. Mișcarea în formă de cruce a mâinii care ține pocalul exorcizează forțele răului. Cu aceeași traiectorie în cruciș se transmite puterea magică a recipientului asupra convivilor: „Cu unghița luiu/ Faptu-i mândru păhărel/ Chiuie flăcăi cu iel,/ Cruce-n curmeziș/ De la naș la fin,/ De la fin la naș”¹³⁵.

Cine oferă în dar eroului colindat un astfel de vas consideră că acesta este suficient de inițiat în tainele ritualului comensual, pentru a-l putea folosi: „Că-l va ști d-umplea/ Și-l va ști-nchina/ Cruciș, curmeziș”¹³⁶.

Paharul minunat, dar al nașului, va servi posesorului (finului) ca să boteze și să cunune la rândul său: „Că am fini de cununat/ Și mai mici de botezat”¹³⁷, iar mai târziu să acceadă într-un spațiu edenic: „Pe sub poala cerului,/ De-a dreapta tatălui,/ La curțile Domnului”¹³⁸.

¹³¹ Silviu Sanie, *op. cit.*, p. 278-279.

¹³² Andrei Bârseanu, *Cincizeci de colinde*. Adunate de școlari de la școalele medii române din Brașov, sub conducerea lui. Ediția a doua înmulțită, Brașov, Tipografia A. Mureșianu, 1903, p. 8-9.

¹³³ Sabin V. Drăgoi, *op. cit.*, p. 180.

¹³⁴ C. Brăiloiu, Emilia Comișel și Tatiana Gălușcă-Cârșmariu, *op. cit.*, p. 119.

¹³⁵ Iosif Herțea, *op. cit.*, p. 488.

¹³⁶ Nicolae Bot, *op. cit.*, p. 396.

¹³⁷ Grigoriu Crăciunaș, *op. cit.*, p. 75.

¹³⁸ Ion Căliman, Cornel Veselău, *op. cit.*, p. 18.

Păstrate la loc de cinste în casă, aceste recipiente speciale îi amintesc gazdei colindătorilor de vremuri bune: „...păhărele/ Ce-ai lumit cu ele/ De la fini la nași”¹³⁹. Strălucirea paharului galben cheamă în gospodărie sporul în toate: „Rază-n sus pe cucuruz/ Rază-n jos pe holde verz”¹⁴⁰.

Motivul paharului de aur, încadrat de Al. Rosetti la tipul 22 în tipologia colindelor religioase românești, este circumscris de Petru Caraman colindului plastic-descriptiv *de gospodar*. Cum acest colind, „expresia triumfului celui mai deplin în viață”¹⁴¹, se află în rândul primelor apărute din repertoriul Crăciunului, vechimea sa este considerabilă. Din punct de vedere literar, ne aflăm în fața unei creații desăvârșite, în care timpul a decantat valoarea până la esență. Gospodarul cu potirul fermecat la masa sfinților se înscrie în rândul unor luminoase tablouri, „acele scene idilice atât de senine”¹⁴², care sunt în spiritul magiei benefice a colindatului.

Icoanele pe sticlă au influențat în mod constant morfologia paharului de zile mari din folclorul românesc. Forma de cupă a tămâiernițelor și altor vase de cult ortodox în stil bizantin-slav, s-a impregnat în conștiința țăranilor care l-au suprapus modelelor antice, de tip rhyton, pahar sau cupă.

Aspectul înflorat al potirului din icoanele pe glajă transilvănene este asemănător cu cel descris în colinde. Influențele au fost reciproce. Mulți creatori de icoane cunoșteau bine folclorul din zona lor și, în mod firesc, au încercat să-l valorizeze în lucrările proprii. Câteva ipostaze iconografice și-au pus amprenta asupra imagisticii textelor literare. Intonându-și colindele la icoane, în noaptea Crăciunului, interpreții se încărcău sufletește de atmosfera lor binecuvântată.

Nu întâmplător, zonele de maximă înflorire a motivului paharului de aur (Țara Oltului și Țara Loviștei) coincid cu acelea în care icoanele pe sticlă reprezintă mai frecvent acest vas cultic. Recipientul ritual apare în icoanele cu tema euharistică de tradiție bizantină, cu alegoria evanghelică a viței de vie. *Teascul mistic*, *Isus – vița vieții* îl reprezintă pe Mântuitor storcând strugurele crescut din coasta sa străpunsă de lance. Vinul – sânge al împărtășaniei – este pus într-o cupă, care uneori are culoare galbenă fiind realizată cu foiță de aur, ca într-o icoană din Șcheii

¹³⁹ Nic. Densușianu, *op. cit.*, p. 34.

¹⁴⁰ Iosif Herțea, *op. cit.*, p. 345.

¹⁴¹ Petru Caraman, *Colindatul...*, p. 173.

¹⁴² *Ibidem*.

Brașovului¹⁴³, într-o icoană maramureșeană¹⁴⁴ ori într-alta, din Țara Bârsei¹⁴⁵. De cele mai multe ori, vasul euharistic este deschis la culoare, cu piciorul înflorat și uscele aurii punctate¹⁴⁶. Într-o icoană cu același subiect, din Țara Oltului¹⁴⁷, Isus stoarce cu ambele mâini ciorchinele într-un potir porfiriu, cu piciorul închipuind un mănunchi de plante.

Impresionanta ipostaziere a Sfântului Ioan Botezătorul, purtând în mână o cupă cu propriul lui cap aureolat, simbol al martirajului îndurat, o întâlnim într-o icoană din Șcheii Brașovului¹⁴⁸. Aceeași cupă cu decor fitomorf, păstrând capul tăiat al *nănașului lui Dumnezeu*, este ținută – într-o icoană făgărașeană – de Irodiada¹⁴⁹. Într-o rafinată creație plastică din zona Sibiu – Alba, care îl reprezintă pe Sfântul Ioan Botezătorul ca *înger în trup*, pocalul sfânt este asemenea unui buchet de flori argintii¹⁵⁰.

Pe masa apostolilor din reprezentările iconografice ale *Cinei de Taină* se află un singur pocal galben¹⁵¹ sau verde, ca într-o imagine din Laz (Valea Sebeșului)¹⁵². O icoană din Nicula are în mijlocul câmpului compozițional, extrem de stilizat, un potir roșietic¹⁵³.

Icoanele reprezentând Sfânta Troiță, cum ar fi cea realizată de Petru Zugrav la 1795 în Sebeș – Alba, au în prim plan o cupă aurie¹⁵⁴.

Arhanghelul Mihail este portretizat adesea purtând în mâna dreaptă o cupă, fie aurită¹⁵⁵, fie înflorată¹⁵⁶. Potirul ținut în mâna stângă

¹⁴³ Olimpia-Angela Coman-Sipeanu, *Icoane pe sticlă din patrimoniul Muzeului Astra Sibiu*. Colecția „Cornel Irimie”, Sibiu, „Astra Museum”, 2010, p. 97. A se vedea și icoana *Isus cu viața de vie*, din Maierii Albei Iulia, în vol. Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *Pictura țărănească pe sticlă*, București, Editura Meridiane, 1975, pl. 130.

¹⁴⁴ Cornel Irimie, Marcela Focșa, *Icoane pe sticlă*, București, Editura Meridiane, 1969, pl. 24. Vezi și ediția din anul 1971, pl. 52.

¹⁴⁵ Giovanni Ruggeri, *Icoanele pe sticlă din Sibiel. Muzeul Pr. Zosim Oancea*. Prefață I.P.S. Dr. Laurențiu Streza, postfață Pr. Prof. Dorin Oancea, Roma, Arti Grafiche la Moderna, 2008, p. 24. Vezi și Cornel Irimie, Marcela Focșa, *op. cit.*, ediția din 1969, pl. 63.

¹⁴⁶ Vezi icoana din Făgăraș (*Isus cu viața și Sf. Haralambie*), la Cornel Irimie și Marcela Focșa, ediția din 1969, pl. 131-132, și ediția din 1971, pl. 61.

¹⁴⁷ Olimpia-Angela Coman-Sipeanu, *op. cit.*, p. 99.

¹⁴⁸ Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *op. cit.*, pl. 53. Vezi și Cornel Irimie, Marcela Focșa, *op. cit.*, ediția din 1969, pl. 103.

¹⁴⁹ Cornel Irimie, Marcela Focșa, *op. cit.*, ediția din 1971, pl. 41.

¹⁵⁰ Olimpia-Angela Coman-Sipeanu, *op. cit.*, p. 117.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 77. Vezi și Giovanni Ruggeri, *op. cit.*, p. 38.

¹⁵² Cornel Irimie, Marcela Focșa, *op. cit.*, ediția din 1969, pl. 79.

¹⁵³ Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *op. cit.*, pl. 16.

¹⁵⁴ *Ibidem*, pl. 100.

¹⁵⁵ Cornel Irimie, Marcela Focșa, *op. cit.*, ediția din 1969, pl. 109-110.

¹⁵⁶ *Ibidem*, pl. 96. Vezi și Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *op. cit.*, pl. 133.

de Arhanghelul Mihail, pe o icoană din Lancrăm, este viu colorat, auriu cu roșu, ornamentat cu frunze verzi¹⁵⁷.

Nu putem încheia succinta trecere în revistă a imagisticii cupei rituale, fără să amintim o icoană de excepție, din Țara Oltului (*Emanuel în potir*), ilustrând cunoscutul citat biblic („Eu sunt pâinea cea vie, carele au coborât din cer”) și care îl reprezintă pe Mântuitor în centrul vasului euharistic al suferinței și al împărtășaniei. Sfântul potir este ornat cu stele albe¹⁵⁸.

Este de ajuns să privim paharul de la Mănăstirea Tismana, cupa de altar de la Voroneț, potirul de la Dealul Frumos și încă atâtea odoare liturgice pentru a înțelege cât de mult au putut contribui acestea la perpetuarea simbolului ritual. Un potir cum este cel de la Mănăstirea Putna, lucrat de maistrul Rafail la 1757, concentrează în el idealul unui asemenea obiect sacru. Din argint auriu, ciocănit, ajurat și filigranat, potirul – *dar* al egumenului Sihăstriei Putnei – prezintă un decor floral, cu pietre prețioase, în partea de sus, și un suport hexalob cu motive fitomorfe încrustate cu emailuri și caboșoane multicolore¹⁵⁹.

Esențial folclorică, tema paharului minunat a înglobat în ea credința euharistică în forma sa primitivă. În această ipostază, euharistia – așa cum atrage atenția Mircea Eliade – amintește de agapele antice mediteraneene legate de *religiile de mistere*. „Țelul lor era consacrarea, și, prin urmare, mântuirea participanților, prin comuniunea cu o divinitate de structură misteriosofică”¹⁶⁰.

Colinda care cuprinde acest motiv este, în mod evident, mai veche decât cele în care apare subiectul Graalului atât de explicit. Dar și în cazul acestor texte avem o serie de elemente apocrife. Caliciul liturgic are la origine vasul în care este adunat sângele Mântuitorului. Locul cupei de smarald în care Iosif din Arimathea a strâns sângele scurs din șoldul lui Isus este luat de recipiente metalice folosite de Sfânta Maria în același scop: „Sângele părau curgea/ Maica sfântă-l sprijinea:/ În pahare de argint/ Să fie miruit./ În pahare de aramă/ Să fie de bună seamă”¹⁶¹.

¹⁵⁷ Giovanni Ruggeri, *op. cit.*, p. 44.

¹⁵⁸ Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *op. cit.*, pl. 61.

¹⁵⁹ Claudiu Paradais, *Comori ale spiritualității românești la Putna*. Cu un cuvânt înainte de Prea Fericitul Părinte Teoctist, Iași, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, 1988, p. 545.

¹⁶⁰ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, II. *De la Gautama Buddha până la triumful creștinismului*. Traducere de Cezar Baltag, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 333.

¹⁶¹ Macarie Marius-Dan Drăgoi, *op. cit.*, p. 410.

Și colindele poloneze cuprind acest episod, în care Sfânta Fecioară „Sub cruce a îngenuncheat/ Și preasfântul sânge/ În pahar l-a strâns”¹⁶². În alte variante românești ale acestui tip de colind, însuși Dumnezeu destăinuie originea elixirului nemuririi. Din rana făcută de suliță în coasta Mântuitorului, „Sânge mi-ș curgeli/ Josu-mi-ș picali/ Josu-și pă pământ/ Sânge dă om sfânt./ Tatăl nu-l lăsal/ Sânge sfânt perit/ Ce mi-l tăt stânjeli/ În pahar *damar*”¹⁶³. Din acel sânge sacru s-a făcut *loza vinului*¹⁶⁴.

Miracolul vinului din cupa de pe masa *Cinei celei de Taină* a transfigurat mitologia dionisiacă și așa cum sublinia C. G. Jung, „are un sens adânc atunci când, pe potirul euharistic din Damasc, Christos tronează printre cârceii de viță de vie ca un Dionysos”¹⁶⁵.

Paharul minunat, de aur, pentru sărbători împărătești sau pentru zile mari, transmite în eternitate principiul vital din spicul grâului și din viță de vie cu cele patru straturi semantice despre care amintea savantul elvețian: „1. ca produse agrare; 2. ca produse ale unei preparări speciale (pâinea din grâu, vinul din struguri); 3. ca expresie a prestației psihologice (efort, hărnicie, răbdare, dăruire etc.) și, în genere, a forței vitale a omului; 4. ca apariție a manei sau demonului vegetației”¹⁶⁶.

Cupa mântuirii este și cupa destinului. Soarta unui om este strâns legată, în mentalitatea populară, de momentul botezului. De multe ori, paharul minunat, Δωρον, darul lui Dumnezeu se apropie de simbolismul *cristelniței*. Cadrul restrâns al studiului de față nu ne permite o largă prezentare a operelor de artă care au ajuns la cunoștința creatorilor de folclor pentru a întări arhetipurile obiectului ritual. Cristelnița lui Leonhardus din Sibiu ori cea a lui Johannes Fiorentinus din Oradea ar fi putut constitui modele stilistice în mentalitatea folclorică transilvăneană.

Recipientul cu vin așezat pe masă în noaptea Crăciunului este adesea privit, în colinde, ca un semn al unei viitoare cumetrii sau nunți. Gospodarul este întrebat: „– Ce pui, vadră rasă-n masă/ Doa’ ai fini de-a botezară/ Și mai mari de-a cununară?”¹⁶⁷

¹⁶² Petru Caraman, *Colindatul...*, p. 186.

¹⁶³ Iosif Herțea, *op. cit.*, p. 473.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 480. Vezi și textul din Lipova – Timiș („Sângele-i curgea,/ În pahar sprijonea,/ În lume-l trimetea,/ Grâul se făcea”) în colecția lui Sabin V. Drăgoi, *op. cit.*, p. 3.

¹⁶⁵ C. G. Jung, *Psihologia religiilor vestice și estice*, în *Opere complete*, vol. XI. Traducere din germană de Viorica Nișcov, București, Editura Trei, 2010, p. 283.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ C. Monahu, *op. cit.*, p. 23.

În colindele în care Maica Domnului încearcă să-l oprească din plâns pe pruncul sfânt, promițându-i diferite obiecte simbolizând domnia asupra universului, apare *păharu botezului*: „Cu păharu-i boteza/ Cu scaonu-i giud’eca”¹⁶⁸.

Potirul mântuirii veșnice din ritualul bizantin implică ascensiunea spirituală a omului. Caliciul liturgic, inseparabil legat de *Răstignire, Cina cea de Taină și Euharistie*, este, în același timp, o transcendere a cornului abundenței și un recipient al botezului: „Potirul cu apă este asemănat cu apa de botez”¹⁶⁹.

Suntem încă departe de a desăvârși complexul de înțelesuri cuprinse de semantica *paharului de aur*. Și aceasta nu numai pentru că, așa cum accentua C. G. Jung, „simbolul acoperă întotdeauna o stare de fapt complicată, situată dincolo de noțiunile limbii într-un fel care o face imposibil de exprimat”¹⁷⁰, ci și pentru că mitul vasului ritual al Crăciunului, Bobotezei și Paștelui se extinde larg dincolo de contextul repertoriului colindelor românești. Este de ajuns să pomenim cultul lui Ioan Botezătorul, deosebit de vechi atât în Răsărit, cât și în Apus¹⁷¹. Sfântul este reprezentat, în multe din celebrele tablouri care îl au ca personaj central, cu un potir de preț în mână. Să adăugăm la aceasta infinitele relații ale ritualului închinării cupei în sfera nupțială și htoniană¹⁷². Paharul de bun venit, cupa prin care se stabilesc relații amiabile – când Maica Domnului ori alt personaj vor să afle informații de la cei întâlniți în cale, și-i întâmpină cu pâine și vin: „Din ți pău le da-re/ Cupa le-o’nchina-re/ Cu gura întrebare”¹⁷³ ori vasul comensualității („Mâncau tot dintr-o prescuri/ Și beu tot dintr’o năhar”¹⁷⁴) nu sunt decât avataruri ale aceluia *solenoid*, amintit de Gilbert Durand, prin care „ansamblul tuturor simbolurilor pe o anumită temă luminează simbolurile unele prin altele, le adaugă o putere simbolică suplimentară”¹⁷⁵.

¹⁶⁸ Tache Papahagi, *Graiul și folklorul Maramureșului*, București, Cultura Națională, 1925, p. 79.

¹⁶⁹ C. G. Jung, *op. cit.*, p. 296.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 283.

¹⁷¹ David Hugh Farmer, *Oxford. Dicționar al sfinților*. Traducere de Mihai C. Udma și Elena Burlacu. Argumentul și articolele consacrate sfinților români de prof. univ. dr. Remus Rus, București, Editura Univers Enciclopedic, 1999, p. 280.

¹⁷² Vezi și Silvia Ciubotaru, *Pahar de viață, pahar de moarte*, în „Anuar de Lingvistică și Istorie Literară”, Iași, tomul XXXIV-XXXVIII, 1994-1998, p. 163-170.

¹⁷³ Sabin V. Drăgoi, *op. cit.*, p. 168-169.

¹⁷⁴ Petre V. Ștefănuță, *op. cit.*, vol. 2, p. 161.

¹⁷⁵ Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*. Traducere din limba franceză de Muguraș Constantinescu și Anișoara Boboce, București, Editura Nemira, 1999, p. 19.

Pus la masă, cu paharul de zile mari în mână, alături de sfinți și de Dumnezeu, gospodarul accede într-un spațiu edenic, după ce a dus o viață fericită pe pământ. Gajul neprețuit al acestei promisiuni sfinte îl constituie tocmai potirul greu de nectar, *dar* al nașului său.

Résumé

L'étude se propose de présenter quelques hypostases d'un ancien symbole: *la coupe merveilleuse*. Après avoir signalé l'importance d'un illustre prédécesseur dans la même problématique, le professeur Dumitru Pop, l'auteur donne d'ampleur au sujet.

La coupe d'or ou d'argent doré précède dans la tradition populaire roumaine la coupe associée au Saint Graal. L'objet rituel, le gobelet, d'où l'on boit à des occasions spéciales, à des fins magiques, apparaît dès les temps préhistoriques et se retrouve aujourd'hui dans les noëls, les contes bleus, l'incantation et les ballades folkloriques.

La valeur du verre miraculeux augmente chez les Roumains grâce à sa provenance: il est *le don du parraine*. Les images apotropaïques gravées sur de tels vases ont une origine mythique. La coupe rituelle apparaît fréquemment dans l'iconographie populaire. On la rencontre aussi dans la cérémonie nuptiale et à l'occasion des fêtes religieuses.

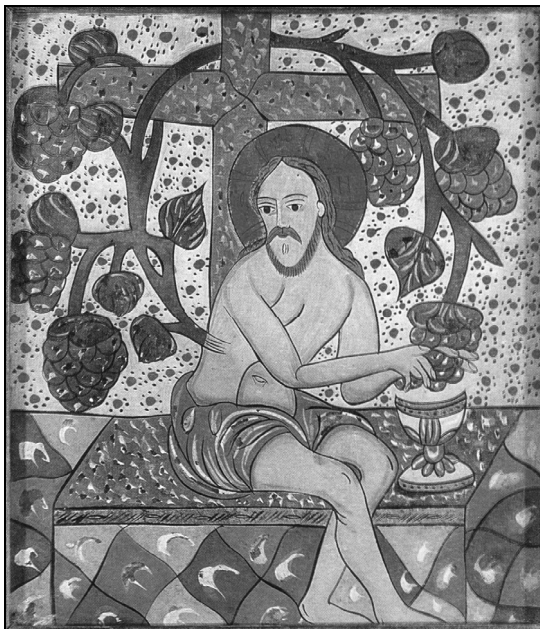
ILUSTRAȚII



1. Rhyton de argent



2. Pocal de argent



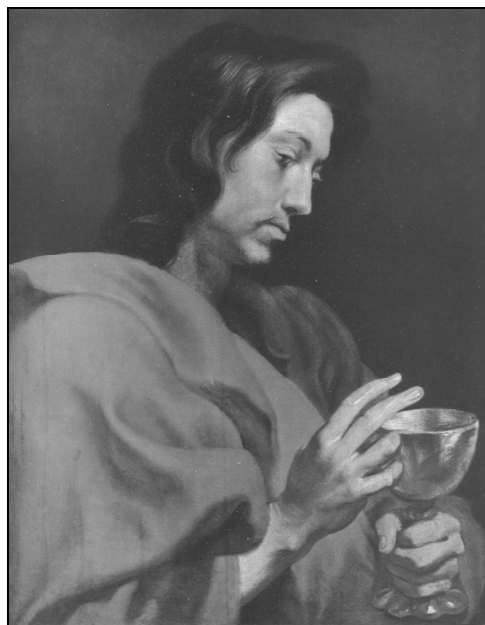
3. Isus cu vița



4. Sfântul Ioan Botezătorul



5. Emanuel în potir



6. Evanghelistul Ioan



7. Potirul lui Benedict de Juc Strigoniu



8. Cristelnița lui Leonhardus

SURSELE IMAGINILOR

1. Acad. Prof. George Oprescu (coord.), *Istoria artelor plastice în România*, București, Editura Meridiane, 1968, pl. 46 (*rhyton de argint*, Tezaurul de la Poiana).
2. Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor. Din cele mai vechi timpuri până astăzi*, București, Editura Albatros, 1971, pl. 7 (*pocal de argint* descoperit în mormântul cu tumul de la Agighiol – Tulcea).
3. Cornel Irimie, Marcela Focșa, *Icoane pe sticlă*, București, Editura Meridiane, 1969, pl. 124 (*Isus cu vița*).
4. Olimpia-Angela Coman-Sipeanu, *Icoane pe sticlă din patrimoniul Muzeului Astra Sibiu*. Colecția „Cornel Irimie”, Sibiu, „Astra Museum”, 2010, pl. 41 (*Sfântul Ioan Botezătorul*).
5. Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *Pictura țărănească pe sticlă*, București, Editura Meridiane, 1975, pl. 61 (*Emanuel în potir*).
6. Klara Garas, *Mastera staroi jivopisi iz sobrania Budapestskogo muzeia izobrazitelinâh iskustv*, Moskva, Izdatelistvo Inostrannoi Literaturi, 1960, pl. 41 (*Evanghelistul Ioan*).
7. Acad. Prof. George Oprescu, *op. cit.*, pl. 449 (*potirul lui Benedict de Juc Strigoniu*).
8. *Ibidem*, pl. 214 (*cristelnița lui Leonhardus*).

ORIZONTUL COMPARATIV EUROPEAN AL LUI DIMITRIE CANTEMIR ÎN LUCRAREA *DESCRIPTIO MOLDAVIAE*

Marin CONSTANTIN*

Informația etnografică despre locuitorii Moldovei și modul lor de viață la începutul secolului al XVIII-lea**, așa cum aceasta este transmisă prin lucrarea lui Dimitrie Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, este completată prin orizontul comparativ al scriiturii marelui cărturar moldovean¹. Un asemenea exercițiu de asociere sau diferențiere *inter-culturală* a conținutului pregătește *Descrierea* pentru o audiență europeană, cu difuzarea corespondențelor locale, moldovenești, ale unor fapte sociale, economice sau culturale cu rezonanță continentală.

Este binecunoscut faptul că, după alegerea sa ca membru al Academiei din Berlin (1714), Dimitrie Cantemir a redactat, doi ani mai târziu, lucrarea *Descriptio Moldaviae*, răspunzând unor așteptări ale Societății academice berlineze cu privire la precizarea coordonatelor geografice și politice ale Moldovei. Într-o scriere ulterioară (concepută întru completarea *Descrierii*), și anume *Hronicul vechimii romano-moldovlahilor* (1720), cărturarul român explică structurarea prezentării pe care el o face Moldovei, în legătură cu „starea și pusul locului ei, așezământul aerului, bilșugul pământului, ocolitul hotarelor [...], și încă obiceiile, legea, țeremoniile politicești și bisericești și de altele care spre orânduială și cinstirea omenească stăruiesc”².

* Institutul de Antropologie „Francisc Rainer”, București – România.

** Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului „Valorificarea identităților culturale în procesele globale”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, contractul de finanțare nr. POSDRU/89/1.5/S/59758/„This paper is supported by the Sectorial Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number SOP HRD/89/1.5/S/59758”. Titlurile și drepturile de proprietate intelectuală și industrială asupra rezultatelor obținute în cadrul stagiului de cercetare postdoctorală aparțin Academiei Române.

¹ Referirile noastre sunt la ediția Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*. Traducere de Gheorghe Guțu, București, Editura Academiei Române, 1973.

² Maria Holban, „Introducere” la Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 8.

Așa cum vom arăta, demersul lui Cantemir (menit să nuanțeze și să întregească înțelegerea unor aspecte diverse, precum categoriile sociale, ocupațiile, limba, obiceiurile populare etc.) intră în rezonanță cu viziunea metodologică inter-culturală proprie antropologiei. Lucrarea noastră va încerca să identifice – dincolo de similitudinile tematice dintre faptele prezentate în lucrare și datele privind populații străine – existența unui posibil program comparativ al lui Cantemir, sub forma unei sistematizări teoretice, în planul metodologiei amintite.

În antropologia modernă, metodologia comparativă apare drept o constantă metodologică și conceptuală, în cadrul unor școli și curente teoretice altminteri ireconciliabile (precum evoluționismul, funcționalismul, structuralismul, antropologia interpretativă, materialismul cultural, etc.). De fapt, comparatismul antropologic pune în evidență nu atât *o metodă* cu acest nume, aplicată într-un mod uniform, cât niște *tehnici* și *variabile* comparative, conform cu obiectul de studiu, cu un tip de problemă empirică sau teoretică, precum și cu opțiuni conceptuale și metodologice mai generale ale unor autori. Spre a da un singur exemplu, condiția „procesual-istorică” pusă în antropologia culturală americană pentru validarea comparației antropologice³ intră în opoziție cu programul „generalizator” al antropologiei sociale britanice în opțiunea acesteia pentru descoperirea „legilor generale” sau „regularităților” dezvoltării societății omenești⁴. Ceea ce au în comun (dincolo de diversitate) tehnicile de comparație antropologică este în fond caracterul lor *sistematic*, în sensul că, indiferent de modul de abordare, ele asumă un *program* analitic sau conceptual, înscriindu-se astfel într-un *cadru* epistemologic propriu disciplinei în discuție.

³ Franz Boas, „The Limitations of the Comparative Method of Anthropology”, in *Race, Language and Culture*, Chicago and London, The University of Chicago Press, [1896] 1982, p. 270-280.

⁴ Alfred Reginald Radcliffe-Brown, „The Comparative Method in Social Anthropology”, in M. N. Srinivas (ed.), *A. R. Radcliffe-Brown. Method in Social Anthropology. The Major Writings on Method by the Founder of the Scientific Method of Social Anthropology*, Delhi, Hindustan Publishing Corporation, [1952] 1983, p. 108-129.

Comparatismul lui Dimitrie Cantemir în lucrarea *Descriptio Moldaviae*

Descrierea Moldovei – în fond, o *etnografiere* a societății moldovenești a începutului de veac XVIII – întregeste informația geografică și istoriografică a Europei răsăritene, de o atare manieră încât Dimitrie Cantemir a fost pe bună dreptate considerat (de Adrian Fochi) drept „părinte al etnografiei și folcloristicii românești și probabil al celei orientale”⁵. Într-adevăr, în acest sens, amintim numai abundența detaliilor referitoare la ceremoniile de nuntă și înmormântare ale moldovenilor, prin care Cantemir precede, cu aproape două veacuri, documentația etnografică similară a lui Simeon Florea Marian din anii 1890-1892. După cum arată savantul Petru Caraman, etnografia a reprezentat o „preocupare proeminentă și constantă” a lui Cantemir, conturând, prin mărturiile culturii populare, caracterul enciclopedic al operei acestuia (alături de istorie, geografie, cartografie, lingvistică, literatură, filosofie, mitologie, muzicologie și chiar științele naturii)⁶.

Cărturarul moldovean a fost însă interesat și de etnografia altor popoare, în primul rând a celor învecinate cu țara sa, ori încadrate într-o geografie politică imediată. Cu referire la binecunoscuta lucrare a lui Dimitrie Cantemir despre *Historia incrementorum atque decrementorum Aulæ Othmanicae* (1714-1716), cu ediții în engleză [1734], franceză [1743] și germană [1745]), același Petru Caraman remarca „talentul” autorului în interpretarea informațiilor despre lumea orientală, datorate fie unor surse livrești, fie oralității, fie propriei experiențe a acestuia (autorizată prin cunoașterea de către Cantemir a limbilor turcă, tătară și persană).

„Adnotările” (*annotationes*) lui Cantemir despre instituții turcești, precum corpul ienicerilor, „armata de sacrificiu” *Serdèn Ghiečidi* și monahismul dervișilor, laolaltă cu descrierea muntenilor circasieni (în Caucaz) și a mitologiei musulmane despre *djini* – îmbogățesc istoria politică medievală circum-pontică, est-europeană și orientală cu portretizarea unor grupuri diverse de populații, prin tradițiile sociale,

⁵ Adrian Fochi, *Dimitrie Cantemir, etnograf și folclorist*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tom IX, nr. 1, 1964, p. 71.

⁶ Petru Caraman, *L'ethnographie Cantemir et le folklore du Proche Orient* (première partie), în „Dacoromania. Jahrbuch für Östliche Latinität”, Freiburg/München, nr. 2, 1974, p. 313.

militare sau religioase ale acestora⁷. Un asemenea detaliu – privind „pedeapsa infamantă” a plimbării celui vinovat călare pe un măgar, prin mulțime –, relatat de Cantemir în cazul sultanului Mustafa I (în 1622), evidențiază (potrivit lui Caraman) o largă circulație etnografică la vechii greci, apoi în lumea bizantină, arabă, neo-greacă, românească (într-o evocare a lui Ion Neculce), precum și în spațiul germanic și cel francez. Compararea tuturor acestor variante inspiră mai multe ipoteze în legătură cu originea cutumei și cu direcțiile de difuziune a acesteia⁸. Un interes deosebit pentru vechea cultură etnografică românească îl constituie notele lui Cantemir despre cultul Sfântului Foca la turcii dobrogeni (cu certitudinea preluării acestuia de la locuitorii români ai provinciei) și despre tradiția turcească (preluată și de popoarele est-europene, inclusiv de români) a iertării celui învins o dată ce acesta rostește cuvântul *Aman*; Cantemir compară noțiunea *Aman* cu semnificațiile similare ale formulei arabe *Rai* (pe care el o consideră mai eficientă)⁹.

Temei sau pretext al oricărui efort de comparație, etnografia reprezintă, în fapt, marca aplicării *antropologice* a *metodelor comparative*, a căror pluralitate oglindește *variabilitatea culturală* însăși. În această privință, *Descriptio Moldaviae* conține două categorii principale de comparații, în funcție de gradul lor de sistematizare sau organizare a datelor etnografice în jurul unor criterii tematice.

Înainte oricărei clasificări teoretice a demersului comparatist întreprins de Cantemir, pot fi semnalate acele *comparații non-sistematice* – simple asocieri sau opoziții ale unor informații cu proveniență diferită și lipsite (în acest caz) de un aport analitic. De pildă, *vinul de Cotnari* este socotit de autor „mai nobil” decât *vinul de Tókai* (p. 109), o *pereche de boi* costă în Moldova *cinci taleri imperiali*, față de *patruzeci și cincizeci de imperiali* la Gedanum (Danzig) (p. 115) sau credința populară moldavă despre *tricolici*, potrivit căreia acesta este „același lucru” cu tradiția licantropică franțuzează despre *Loup garou* (p. 345) etc.

În textul de față suntem interesați în a discerne (dincolo de opțiunile auctoriale de redactare și transmitere a lucrării în discuție)

⁷ *Ibidem* (seconde partie), în „Dacoromania. Jahrbuch für Östliche Latinität”, nr. 3, 1975-1976, p. 264-270; *Ibidem* (première partie), p. 320-322.

⁸ *Ibidem* (seconde partie), p. 238-262.

⁹ *Ibidem* (première partie), p. 324, 326.

posibilitatea ca Dimitrie Cantemir să fi urmat în munca sa un program de expunere a datelor întemeiat într-o măsură însemnată pe *euristica metodologiei comparative*. Să observăm mai întâi că, în acord cu titlul însuși – *Descriptio Antiqui et Hodierni Status Moldaviae* –, este vorba de o orientare diacronică și sincronică a prezentării datelor și, implicit, a comparatismului aplicat de Cantemir.

Cu referire la *cultele* și *superstițiile* „poporului de jos” (*vulgus*) din Moldova, autorul afirmă în mai multe cazuri (p. 341, 343) un punct de vedere clasicizant potrivit căruia la originea acestora ar fi stat vechi divinități romane. Explicațiile lui Cantemir recurg, în consecință, la similitudini etimologice sau funcționale drept mărturie a moștenirii spirituale latine a populației moldovenești. Caracterul retrospectiv al comparației de față, nu și sensul arhaizant al acesteia, poate fi apropiat conceptual de „particularismul istoric”, al cărui obiectiv era reconstituirea unei „procesualități a stadiilor culturale din micile arealuri geografice”¹⁰. În fapt, *Descriptio Moldaviae* reiterează aici – printr-o *interpretatio romana* – procedeul antic (evocat mai sus) al *traducerii* grecești sau romane a atributelor diverselor zeități din *Barbaricum*.

„*Lado* și *Mano*, ale căror nume sunt invocate la nunți mai cu seamă de neveste, de unde se naște presupunerea, poate nu fără temei, că prin aceste nume se înțelege tocmai *Venus* și *Cupido*, divinitățile dragostei și căsătoriei.

Zâna, cuvânt pe care l-ai putea bănuî că provine din numele *Diane* [...].

Drăgaica pare că arată numele zeiței *Ceres* [...].

Doina se pare că a fost numele folosit la daci al lui *Marte* sau al *Bellone* [...].

Colinda corespunde calendelor vechilor romani [...].

Striga [...] înseamnă astăzi în Moldova același lucru ca și la romani, adică o vrăjitoare bătrână”.

Un alt exemplu de diacronism metodologic la Cantemir este cel al *dosarului* său de filologie comparată, ce pledează (indirect) în favoarea latinității limbii moldovenilor și, respectiv, împotriva presupuzițiilor despre dezvoltarea acesteia din italiană (p. 363 și 365). Cărturarul moldovean transformă astfel prezentarea descriptivă

¹⁰ Descoperirea „legilor generale” ale evoluției societăților omenești se întemeiază pe „compararea unor istorii [particulare] ale dezvoltării” (Franz Boas, *op. cit.*, p. 270-280).

a unor fapte etno-lingvistice într-o dezbatere cu argumente istorice și gramaticale, în care cuvinte latinești, italiene și românești sunt confruntate între ele, dar și prin invocarea unor *filiere* reprezentate de populații migratoare sau de genovezi. În termeni antropologici, abordarea lui Dimitrie Cantemir este relevantă la nivelul „macro-comparației” regionale, ce poate evidenția intensitatea „proceselor local-globale în contexte mai largi”¹¹, și particularitățile culturale pe care acestea le angajează (în acest caz: geneza limbii române).

„Despre originea limbii moldovenești [...] mulți socotesc că este o limbă alterată, provenită din limba latină [...]. În limba moldovenească se găsesc până astăzi multe cuvinte latine pe care limba italiană nu le cunoaște deloc și că, pe de altă parte, limba moldovenească nu cunoaște nici un fel de nume și verbe venite în limba italienilor de la goți, vandali și longobarzi. Ca să facem aceasta mai clar, italianul redă pe *incipio* prin cuvântul barbar *commincio*, pe când moldoveanul prin cuvântul provenit din limba latină alterată *încep*; *albus* se zice în italiană *bianco*, în moldovenește *alb*; *civitas* este în italiană *città*, în moldovenește *cetate*; *dominus* este în italiană *signore*, în moldovenește *domn*; *mensa* este în italiană *tavola*, mold. *masă*; *verbum*, ital. *parola*, mold. *vorbă*; *caput* ital. *testa*, mold. *cap*; *venatio* ital. *caccia*, mold. *vânat*.

[...] Cei care zic că limba moldovenească derivă din limba italiană obiectează: 1. Că în cea moldovenească se găsesc: verbul auxiliar *am, ai, are*; 2. Articole ale numelor; 3. Ba chiar câteva cuvinte pur italienești, de exemplu *șchiop*, ital. *sciopo* și *cerc* ital. *cerco* care, fiind cu totul necunoscute limbii latine, nu puteau fi luate de altundeva decât din italiană.

La aceasta, susținătorii primei păreri răspund: moldovenii se folosesc într-adevăr de verbe auxiliare, dar acestea nu sunt italiene, ci proprii ale lor. Tot așa, dacă este vorba de articole, căci la nici o parte de vorbire limba moldovenească nu se deosebește mai mult de cea italiană decât aici. Italianul pune articolul înaintea numelui, moldoveanul în urma lui, de exemplu ital. *l'huomo, la moglie*, mold. *omul, muierea*.

¹¹ Valoarea „macro-comparației” la nivel regional constă într-o mai bună explicare a „proceselor local-globale în contexte mai largi” decât o poate face „descrierea densă” a comunităților locale, precum și în „micșorarea pericolului urmăririi de către analiza etnografică a [...] logicii esențializării” (Andre Gingrich, „When Ethnic majorities are ‘dethroned’. Towards a methodology of self-reflexive, controlled macrocomparison”, in Richard G. Fox, Andre Gingrich (ed.), *Anthropology by Comparison*, London and New York, Routledge, 2002, p. 225-248).

Italianul are un singur articol masculin, la singular *il*, la plural *gli* sau *i*, la feminin singular *la*, plural *le*. Moldovenii însă au două articole la singular masculin, *ul* și *le*, unul pe care îl adaugă numelor care se termină în consoană, celălalt numelor care se termină în vocală, de exemplu *omul*, *calul*, *scaunul*, *vasul*, *șarpele*, *cânele* etc. Pentru pluralul numelor de ființe adaugă articolul *i*, de exemplu: *caii*, *oamenii*, pe când cele neînsuflite se termină cu articolul feminin *ele*, precum: *scaunele*, *vasele* etc. Pentru feminine, moldovenii au de asemenea două articole *e* și *a*, de exemplu *muier*, *găina*. Cele care se termină în *e* își formează pluralul în *ile*, precum *muier* – *muierile*, cele în *a* se termină la plural prin *ele*, precum *găina* – *găinile*.

În sfârșit, acele cuvinte care se aseamănă mai mult cu limba italiană decât cu vechea limbă romană s-ar putea crede [...] că s-au strecurat în limba noastră de pe urma îndelungatului comerț al genovezilor [...] cu moldovenii, pe vremea când stăpâneau ținuturile Mării Negre”.

Aportul comparativ sincron al lui Dimitrie Cantemir vizează o seamă de *materii* definitorii pentru antropologia modernă, precum organizarea socială, etnicitatea, cultura-și-personalitatea și *ethos*-ul. Faptul că întreg acest inventar analitic este situat într-o perspectivă comparată este semnificativ pentru efectivitatea unui *program* metodologic inter-cultural în *Descrierea Moldovei* (ce excede atât comparațiile non-sistematice, cât și etimologiile amintite anterior).

La nivelul structurii sociale moldovenești, Dimitrie Cantemir identifică (p. 281) „trei clase” – boierii cu dregătorii, curtenii și răzeșii – pe care le echivalează cu tripartita societății rusești în *boiarski rod*, *dvoriane* și, respectiv, *odnodvorci*. Ierarhia socială apare astfel ca un *cluster* sau *complex de trăsături* ce pot caracteriza nu doar o anumită populație ajunsă la un nivel particular de evoluție socială, ci un ansamblu de populații cu identitate etnică diferită și ale căror similarități de organizare sugerează o dezvoltare istorică a acestora¹².

¹² Andre J. Köben arată că metoda comparativă nu doar că stabilește relații între factorii analizați, dar și postulează o continuitate „cauzală” sau „funcțională” între aceștia; Köben relevă aici necesitatea de a compara societăți sau instituții cu „pondere egală sau echilibrată”; astăzi (adaugă autorul) comparăm nu „simple trăsături”, ci „clustere”, „complexe de trăsături”, „fragmente sau sindromuri de societate” (Andre J. Köben, „Comparativists and Non-Comparativists in Anthropology”, in Raoul Narrol și Ronald Cohen (ed.), *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, New York and London, Columbia University Press, 1973, p. 581-596).

„Numărul boierilor moldoveni crescând prea mult, domnii au hotărât să împartă toată boierimea în trei clase. Locul cel dintâi a fost dat, firește, acelor care fuseseră ridicați de către domnitori în dregătoriale cele mai înalte sau celor născuți din sângele lor. Ei stau aproape pe aceeași treaptă pe care în împărăția rusească stau *boiarski rod*, deosebindu-se la fel de ceilalți boieri de rang mai mic.

În al doilea rând, vin curtenii sau oamenii de curte, care au primit unul sau două sate moștenite de la strămoși, așa cum la ruși sunt cei numiți *dvoriane*. [...] Cei din urmă sunt răzeșii, pe care preferăm să-i numim mai degrabă țărani liberi decât boieri; ei corespund aproape *odnodvorcilor* ruși, nu au curți țărănești, ci locuiesc mai mulți laolaltă într-un singur sat și lucrează pământurile fie ei înșiși, fie prin slugi tocmite”.

Un excurs comparativ aparte – cel privind grupurile etnice din Moldova – îi prilejuiește lui Cantemir descrierea variabilității culturale prin prisma specificității profesionale (p. 297). De această dată, în raport cu un adevărat conglomerat de seminții, *ocupația* este cea care devine obiect al „comparației problematizate”¹³, oferind autorului posibilitatea întocmirii unui fel de *tipologie etnică* a negustorilor, lefegiilor, meșteșugarilor etc., dar și extrapolarea unei *cauzalități etnice* a (non)competitivității comerciale. În *Descriptio Moldaviae*, etnicitatea nu este atât *zugrăvită* în polimorfismul sau policromia manifestărilor sale culturale, cât mai degrabă instrumentată teoretic pentru înțelegerea potențialului său *dezvoltativ-economic*.

„Cu greu aş putea crede că există vreo altă țară închisă în hotare atât de strâmte ca Moldova care să cuprindă atâtea și atât de deosebite neamuri. În afară de moldoveni [...], locuiesc în Moldova mulți greci, albanezi, sârbi, bulgari, poloni, cazaci, ruși, unguri, nemți, armeni, evrei și țigani [...]. Grecii, albanezii, sârbii și bulgarii trăiesc liber aici și unii se ocupă cu negoțul, iar alții slujesc la oaste

¹³ Metoda comparativă se dovedește un instrument util de lucru și în situația „problematizării” obiectului de studiu, prin detașarea acestuia de un anume cadru geografic sau sistem socio-cultural, cu precizarea de „variante ale unei singure clase generale”; „comunitatea administrată” – cu exemple postbelice din Israel și Statele Unite ale Americii – poate fi definită în asemenea termeni (Gilbert Kushner, „Powerless People: The Administered Community”, in Th. Downing, G. Kushner [ed.], *Anthropology and Human Rights. Cultural Survival Report*, 24, Cambridge, Cultural Survival Inc., 1988, p. 27-42).

domnului cu leafă. Nemții, polonii și cazacii sunt puțini și ei sunt fie oșteni, fie slujitori de curte; ba unii dintre poloni, dar rareori, au ajuns la cinstea boieriei. [...] Evreii [...] nu practică nici o meserie în afară de negoț și crâșmărit [...]. Rușii și ungurii au avut totdeauna în Moldova starea de șerbi. Țiganii [...] alt meșteșug în afară de fierărie și zlătărie nu au. [...] La Iași și în alte orașe trăiesc, ocupându-se cu negoțul, și destul de mulți turci [...]. Toți [moldovenii din orașe] sunt meșteșugari; un moldovean este rareori negustor. Căci moldovenii [...] socotesc rușinos orice fel de negustorie în afară de vânzarea roadelor pe care le capătă de pe pământurile lor. Aceasta este, cred eu, pricina cea mai de seamă că rar se află în Moldova târgoveț [orașean] bogat și că țara noastră, deși trimite străinilor mult mai multe mărfuri decât primește de la ei, suferă totuși tot timpul de lipsă de bani”.

Comparația *intra-culturală* pe care o propune Cantemir (p. 311 și 313) între *locuitorii Moldovei de jos* și *locuitorii din Moldova de sus* conturează o mică schiță de psihologie socială, prin reliefarea *modelului* [divergent] *de personalitate* din ținuturile țăranilor liberi sau răzeși și cele ale *vecini-lor*, țăranii aserviți. Acest pasaj alătură detalii despre bravura militară, pietate, moravuri..., cu portretizarea unor grupuri rurale, printr-o antiteză etnografică ce amintește de studiul *configurațiilor culturale* în antropologia contemporană¹⁴. Lucrarea cărturarului român descrie în asemenea cazuri populații și comportamente prin explorarea unor traiectorii culturale de similaritate sau diferențiere ale acestora.

„Locuitorii Moldovei de jos [ținuturile Iași, Cârligătura, Roman, Vaslui, Tutova, Tecuci, Putna, Covurlui, Fălciu, Lăpușna, Orhei, Soroca] [...] sunt oșteni buni și aprigi, dar în același timp fără astâmpăr și nestatornici [...]. De cele sfinte puțin se îngrijesc. Cei mai mulți dintre ei [...] cred că fiecărui om i-a fost mai înainte scrisă de

¹⁴ Comparatismul antropologic poate aborda nu doar societățile propriu-zise, ca ansambluri instituționale sau ca modele de comportament, ci și expresiile culturale ale acestora, mai ales când obiectul analizei constă în *traducerea* sau interpretarea unor asemenea reprezentări, bunăoară prin compararea concepției europene de „persoană” cu „viziuni ale Sinelui” în culturile etnografice din Java, Bali și Maroc (Clifford Geertz, „From the Native’s Point of View”: On the Nature of Anthropological Understanding”, in C. Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Inc. Publishers, 1983, p. 55-70).

Dumnezeu ziua morții și că nimeni nu poate să moară, nici să piară în război, dacă sorocul nu s-a împlinit [...]. Cei care sunt în apropierea tătarilor fac dese furturi și tâlhării [...]. Adulterele sunt rare la ei, dar tinerii socotesc că nu e de rușine, ci de laudă ca, până se căsătoresc, să facă dragoste într-ascuns [...]. Cu toate că sunt foarte săraci din pricina vecinătății cu tătarii, totuși nu refuză niciodată oaspetelui pâine și găzduire [...].

Locuitorii din Moldova de sus [ținuturile Hotin, Dorohoi, Hârlău, Cernăuți, Suceava, Neamț, Bacău] sunt mai puțin războinici, nu sunt doritori înfocați de lupte, ci preferă să-și câștige în liniște pâinea, asudând din greu. Sunt foarte mult aplecați spre cele sfinte, [...] de aceea [...] în toată Moldova de sus sunt peste două sute de mănăstiri mai mari, zidite în piatră. [...] La ei furturile sunt puține sau nu sunt deloc [...]. Își păstrează curățenia trupească și moravurile frumoase chiar și înainte de căsătorie [...]. Sunt mai pricepuți decât ceilalți la conducerea treburilor obștești, își îngrijesc mai bine avutul [...], dar față de oaspeți sunt cu mult mai socotiți decât locuitorii din Moldova de jos”.

O categorie narativă cu un *tratament* comparativ restrâns are în vedere *ethos*-ul locuitorilor Moldovei. Obiceiuri populare precum *Jocul călușarilor* (p. 315) și *Descântecul* (p. 345), dar mai ales *Ceremoniile de nuntă și de înmormântare* ale moldovenilor (p. 321-333) sunt prezentate în individualitatea lor etnografică (doar), poate și ca efect al inaccesibilității documentare. Cu toate acestea, atunci când descrie *Hora* (p. 313 și 315), Dimitrie Cantemir distinge elementele tradiționale moldovenești – *jocul mai multor personaje în cerc sau în șir* – față de dansurile francezilor sau polonilor (*câte doi sau câte patru*). Amănuntele coregrafice, dar și cele privind genul, vârsta, statutul parental și rangul participanților, evidențiază creativitatea etno-folclorică a acestora – ceea ce intră în rezonanță cu acreditarea, prin comparație antropologică, a „caracterului auto-modelator” al comunităților umane¹⁵.

¹⁵ Pentru Kirsten Hastrup, sensul însuși al disciplinei noastre depinde atunci de păstrarea unei *conștiințe comparative*. Cunoașterea obținută printr-o asemenea metodă, continuă autoarea daneză, a relevat o „flexibilitate” și un „caracter auto-modelator” al oamenilor, cu abandonarea ideii unei „naturi umane” (Kirsten Hastrup, „Anthropology’s Comparative Consciousness. The Case of Human Rights”, in Richard G. Fox, Andre Gingrich [ed.], *op. cit.*, p. 27-43).

„Jocurile moldovenești sunt cu totul altfel decât la celelalte neamuri. Căci ei nu joacă câte doi sau câte patru, ca francezii sau polonii, ci mai multe personaje laolaltă formează fie un cerc, fie un șir lung, și aceasta nu se poate face ușor decât la nunți. Când joacă toți prinzându-se de mâini în cerc și se mișcă în pas egal și măsurat de la dreapta la stânga, jocul se numește *horă*; când însă, așezați într-un șir lung, se prind de mâini, dar totuși așa ca să rămână libere capetele rândului, și se rotesc cu diferite întorsături, ei numesc obișnuit acest joc cu un cuvânt polonez *danț*. La nunți, mai înainte ca binecuvântarea preotului să unească pe logodnici, este obiceiul să se joace în curți și pe străzi, și aceasta în două șiruri, unul de bărbați, celălalt de femei. [...] În amândouă șirurile fiecare își are locul lui, după rang; femeile și fetele boierilor se bucură de aceeași cinste ca și bărbații și părinții lor”.

Concluzii

În temeiul celor arătate până aici, afirmăm dimensiunea comparativă a lucrării *Descriptio Moldaviae*, ca rezultat al unor opțiuni metodologice prin care Dimitrie Cantemir anunță, *avant la lettre*, multe din principiile și tehnicile comparatismului antropologic modern. Este dificil să integrăm asemenea opțiuni într-un „program” mai amplu de studiu inter-cultural al cărturarului român, căci opera sa rămâne, într-adevăr, o contribuție mai mult descriptivă, dar o expunere structurată și coerentă despre geografia, istoria, instituțiile politice, populația, religia, limba și obiceiurile Moldovei începutului de veac XVIII.

Însă, este la fel de sigur că *repertoriile* comparative enunțate mai sus reflectă o viziune contextuală a apartenenței europene a societății moldovenești, și, prin aceasta, o adevărată comprehensiune inter-culturală. *Interpretatio romana* asupra mitologiei populare, demonstrarea latinității limbii române, echivalarea *trans-statală* a rangurilor boierești, caracterizarea *etno-profesională* a populației Moldovei – sunt tot atâtea teme ale unei anumite *sistematizări* comparative a informației privind (altminteri) o „țară închisă în hotare atât de strâmte”, puțin cunoscută lumii occidentale.

Abstract

In his well-known work, *Descriptio Antiqui et Hodierni Status Moldaviae*, Dimitrie Cantemir has developed a comparative approach which completes the ethnographic information about Moldavia's inhabitants and their way of life, in the advent of the eighteenth century. Our paper aims to discern (beyond any auctorial options in writing up and transmitting us the text of *Descriptio Moldaviae*) the possibility that Dimitrie Cantemir might have followed a clearly-conceived program of presenting his data in accordance with the heuristics of the comparative methodology. Indeed, *Descriptio Moldaviae* might be also understood as a cross-cultural contextualization of the Moldavian society and its belonging to the European culture and civilization during the Enlightenment century.

DESPRE PLANTE ÎN DESCÂNTATUL DE DRAGOSTE

Sanda GOLOPENȚIA*

Scenarii magice

În cele ce urmează**, detașăm descântecele de dragoste de medicina populară, în care sunt deseori incluse, atât în cursul anchetei, cât și în analiză¹. Chiar dacă vizează stări care evocă (și deseori coincid cu) stările abordate de psihanaliză și se apropie, astfel, de tratamentul magic al maladiilor, descântecele de dragoste românești (și, la fel, cele ale multor altor culturi tradiționale) operează la nivel existențial, în raport cu o preocupare destinală care o depășește pe cea de vindecare punctuală. În cele mai multe dintre credințele generale care subțind magia de dragoste românească se subliniază astfel că alegerea eronată a partenerului marital de către individ riscă să aducă asupra acestuia „urâtul”, boala și, în cele din urmă, chiar moartea.

Numim *scenarii magice* ansamblul de *formule* și *descrieri de proceduri* (la care ne vom referi simplu prin *proceduri*) care intervin în descântat. Scenariile magice sunt rareori transcrierea directă a unei sesiuni magice propriu-zise. În majoritatea culegerilor publicate sau manuscrise, ele reprezintă o descriere generală ideală a acesteia, făcută de experți magici care practică sau au practicat descântatul, cu intervenția mai mult sau mai puțin marcată în textul astfel obținut, a culegătorilor (prin întrebările pe care le pun), a cercetătorilor sau editorilor (prin modul

* Brown University, SUA.

** Precizăm faptul că acest studiu reprezintă traducerea revizuită și adăugită a articolului „Les plantes dans les charmes amoureux roumains”, apărut în Micheline Lebarbier et Ioana Andreescu (coord.), *Plantes et tradition orale*, No. spécial 53-54, „Cahiers de Littérature Orale”, Paris, Publications Langues'O, 2003, p. 197-232.

¹ Printre rarele excepții, pot fi amintiți Ștefania Cristescu-Golopenția (1940), care distinge între descântece de leac, descântece de dragoste și descântece pentru sporul casei; Mihai Pop (1970), care distinge între descântece vizând prosperitatea fizică (contra bolilor, pentru frumusețe), descântece vizând prosperitatea morală (de dragoste și de liniștire) și descântece vizând prosperitatea materială (pentru însănătoșirea vitelor, pentru binele gospodăriei), și Radu Răutu (1998), care separă descântecele de leac, descântecele de dragoste și descântecele de gospodărie.

de redare ales) etc. În magia de dragoste românească, formulele sunt, cu rare excepții, versificate din rațiuni mnemonice, estetice și psihologice. Procedurile se aseamănă cu didascaliiile (indicațiile scenice) teatrale. Ele specifică gesturile, substanțele, instrumentele și plantele magice de utilizat în raport cu fiecare porțiune a formulei și nișa spațio-temporală care asigură reușita deplină a descântatului.

Din punct de vedere pragmatic, actualizarea sincretică a unui descântec de dragoste presupune o sesiune magică cu unul sau doi participanți (descântătoare și beneficiar al descântatului), vizând în mod abstract partenerul ideal sau, în mod concret, o persoană anume despre care se știe de acum (grație unor descânțete sau practici divinatorii anterioare) că reprezintă *ursita* persoanei pentru care se descântă. Descântatul (pentru sine sau pentru altcineva) e menit să asigure frumusețea și prestigiul la horă²; întâlnirea – la început în vis, ulterior reală – cu ursitul/ursita; o căsătorie „corectă” și rapidă; eliminarea efectelor negative ale descânțecelor care se efectuează împotriva celui/celei descântat/e spre a-i depărta de ursit sau, mai târziu, de partenerul marital, în folosul altcuiva; neutralizarea și/sau „întorsul” descânțecelor negative asupra celor care le-au inițiat; supunerea reciprocă a soților; limitarea dorinței masculine la ursită/soție; apărarea dorinței feminine împotriva solicitărilor supranaturale ale Zburătorului etc.

Cu excepția celei dintâi, toate celelalte funcții pragmatice pe care le-am enumerat vădesc o dorință de a grăbi și, astfel, de a influența destinul (ursita) beneficiarilor, pe care unii dintre informatori o consideră reprobabilă. Pentru a „se disculpa”, atât cei care cer, cât și cei care prestează servicii magice, menționează de obicei, mai mult sau mai puțin implicit, dogmele următoare: 1) la nașterea fiecărui individ, Dumnezeu, Maica Domnului, ursitoarele etc. prescriu trei parteneri maritali posibili, care sunt înscrși în cartea vieții și reprezintă *ursitul/ursita* acestuia (*scrisul/scrisa, orânda* etc.); 2) fiecare individ poate deci contracta în timpul vieții trei căsătorii conforme cu „ce-i e scris”; 3) o căsătorie „corectă” presupune în mod necesar ca individul să fie prevenit, prin practici magice *ad-hoc*, de identitatea (meserie, statut social, înfățișare fizică) partenerului care i-a fost *hărăzit*; 4) dacă ursitul/ursita i-a fost antrenat/ă într-o căsătorie „eronată”, individul are dreptul, și chiar obligația, de a-l/a o extrage din

² Hora satului avea loc duminica. Atunci când participa pentru întâia dată la horă, deci în momentul inițiativ marcând intrarea ei în cursa măritişului, tânăra se supunea unui (sau efectua ea însăși un) scenariu magic ritual *ad-hoc*.

cadru al acesteia pe cale magică, punând în lucrare practici care să separe ursitul/ursita de partenerul „greșit”, să-i dăuneze acestuia din urmă sau chiar să-l aducă în primejdie de moarte. După cum vedem, e vorba de o viziune totalitară asupra dragostei și a reglementării ei universale.

Baza de date RLCD

Pentru a studia rolul plantelor în descântatul de dragoste am recurs la baza de date RLCD (*Romanian Love Charms Database*), pe care am elaborat-o în anul 1987 la Universitatea Brown, avându-l drept consultant tehnic pe Dr. Allen Renear. În această bază de date, am luat ca unități de bază *formulele* cuprinse între o tăcere inițială (sau o întrebare a cercetătorului) și o tăcere ulterioară (sau o procedură, ori o întrebare a cercetătorului) și *procedurile* cuprinse între o tăcere inițială (sau o formulă, eventual o întrebare a cercetătorului) și o tăcere ulterioară (sau o formulă, eventual o întrebare a cercetătorului). Dacă marcăm formulele prin F și procedurile prin P, un *scenariu* magic de dragoste are, în RLCD, una din formele care urmează:

1. F (o componentă, 47 scenarii);
2. F-P (2 componente, 34 scenarii);
3. P-F (2 componente, 6 scenarii);
4. F1-P-F2 (3 componente, 5 scenarii);
5. P1-F-P2 (3 componente, 13 scenarii);
6. F1-P1-F2-P2 (4 componente, 2 scenarii);
7. P1-F1-P2-F2-P3 (5 componente, 7 scenarii);
8. P1-F1-P2-F2-P3-F3-P4 (7 componente, 2 scenarii);
9. P1-F1-P2-F2-P3-F3-P4-F4-P5-F5-P6-F6-P7 (13 componente, 2 scenarii);
10. P1-F1-P2-F2-P3-F3-P4-F4-P5-F5-P6-F6-P7-F7-P8-F8-P9-F9-P10 (19 componente, un scenariu).

Am înregistrat, deci, în baza de date scenarii conținând până la 9 formule și 10 proceduri distincte. În total, RLCD include 119 scenarii magice considerate tipice pentru corpusul descântecelor de dragoste românești. Analiza acestora a furnizat ca unități de bază 155 formule și 128 proceduri, cu alte cuvinte, în raport cu lucrarea de față, 283 *câmpuri textuale posibile* în care să fie înregistrate ocurențe ale unor nume de plante.

Nu e clar și rămâne de văzut ulterior dacă diferența între scenariile de tip 2 și 3, sau între cele de tip 4 și 5 se datorează unui fenomen ținând

de funcționarea memoriei (martorii își amintesc întâi formula sau, dimpotrivă, întâi procedura și continuă în funcție de prima opțiune) sau de interesul preferențial al cercetătorilor pentru formule, respectiv pentru proceduri. În cazul tipurilor 7-10, autorii care le-au publicat par a fi alăturat, în ceea ce propunem să numim *super-scenarii*, mai multe scenarii magice aflate în continuitate temporală sau logică: se pregătesc ingredientele magice, ele sunt puse în acțiune în momente succesive ale anului calendaristic sau în momente individual relevante etc.

Trei sferturi dintre scenarii se limitează la unul sau două componente. Printre scenariile cu două componente pare evident că, fie informatorul, fie cercetătorul sau editorul tind să pună în valoare pozițional formula față de procedură.

Utilizăm, pentru analiză, volumul *Desire Machines. A Romanian Love Charms Database*, în care am publicat ansamblul scenariilor cuprinse în RLCD, organizate conform unei tipologii pragmatice care ține seama, în mod esențial, de funcțiile prezentate mai sus. Pentru a simplifica trimerile, reproducem notația structural transparentă folosită în RLCD, în care CH corespunde cuvântului englez *charm* (cu sensul global, nediferențiat, de vrajă, farmec, descântec și, în cadrul bazei noastre de date, de scenariu magic), iar numărul asociat scenariului indică poziția lui în volum. Notățiile CH001F, CH018F1, CH117P³, CH029P7 sunt de citit după cum urmează: formulă unică a scenariului magic 1; formula inițială a scenariului magic 18; procedura unică din scenariul magic 117; a șaptea componentă procedurală din scenariul 29. Am marcat formulele prin litere obișnuite, iar procedurile prin italice. Am inclus între paranteze drepte descrierile de proceduri care au fost redactate de cercetători (editori)⁴ prin rezumarea sau filtrarea descrierilor oferite de informatori. Textele sunt reproduse în forma în care au fost publicate în volum și conțin deseori forme regionale, distincte fonetic (modul de transcriere al cercetătorului a fost menținut, în măsura posibilului), lexical sau semantic de româna standard.

Vom distinge în cele ce urmează între plante care apar atât în formulele, cât și în procedurile unui scenariu magic; cele care apar numai în formule și cele care sunt menționate numai în proceduri. Primele sunt, în mod clar, centrale pentru analiza de față.

³ În RLCD am folosit termenul *technique* (*tehnică*, abreviat prin T) pentru ceea ce numim aici *proceduri*.

⁴ Prezența sau absența semnelor citării departajează în text notațiile altor cercetători/editori de remarcile noastre.

Plante menționate deopotrivă în formule și proceduri

Printre plantele din această categorie, cele care se impun cercetătorului sunt busuiocul, grâul, părul, pelinul și mătrăguna. Busuiocul și grâul (precum și isopul, pe care-l vom aborda ulterior) joacă roluri importante și diverse atât în marile rituri de trecere și în obiceiurile cu dată fixă sau mobilă de peste an, cât și în serviciul religios al Bisericii Ortodoxe.

Se pune busuioc în apa cu care e scăldat întâi noul-născut (ca să fie norocos, iubitor, curat, frumos), care e apoi aruncată sub un măr în floare⁵. Se așteaptă cu busuioc și cu grâu ursitoarele care, în cursul celei de a treia nopți după naștere⁶, vor decide viața lui viitoare. Cu busuioc și cu mere va fi împodobit bradul (steagul) de nuntă⁷. Mirele și mireasa poartă busuioc în ziua nunții⁸, iar duminică dimineața, înainte de a merge la biserică⁹, mireasa stropește invitații (și în special tinerele fete) cu un mănunchi de busuioc, pentru a le grăbi căsătoria. Preotul stropește cu apă sfințită locuințele enoriașilor în ziua de Bobotează, folosind un mănunchi de busuioc sau de isop. Grâul însoțește atât ceremonia căsătoriei, cât și pomana morților, la biserică precum și în riturile de trecere nereligioase.

Busuiocul. Busuiocul se detașează net de toate celelalte plante atât prin numărul de scenarii magice în care apare, cât și prin numărul total de ocurențe lexicale corespunzătoare. La nivelul tipologiei pragmatice a descântecelor de dragoste, busuiocul apare: a) în descântecele de dragoste și frumusețe; b) în descântecele de desfăcut sau de întors urâtul și c) în descântecele vizând dragostea unui individ determinat X. Se poate spune că descântecele de dragoste „pozitive” (menite să aducă dragostea sau să desfacă ura) sunt, în mod esențial, *descântece cu busuioc*. Acesta apare mai rar în descântecele pragmatic ambigue menite să facă văzut (în vis sau în realitate) ursitul/ursita¹⁰; să grăbească întâlnirea și căsătoria ursită; să asigure, prin supunere reciprocă, armonia cuplului; să lege sau dezlege dorința unuia dintre parteneri; să aducă (pe sus) soțul sau iubitul sau să elimine Zburătorul

⁵ Georgeta Moraru (2001), p. 22, 23 și (2002), p. 11.

⁶ Georgeta Moraru (2001), p. 30 și (2002), p. 16.

⁷ Ofelia Văduva (2001), p. 101, 103; Ofelia Văduva, Cornelia Pleșca, Emil Țârcomnicu (2002), p. 91, 93.

⁸ Ofelia Văduva (2001), p. 84; Ofelia Văduva, C. Pleșca, E. Țârcomnicu (2002), p. 62, 68, 71.

⁹ Ofelia Văduva (2001), p. 111.

¹⁰ Germina Comanici (2002) menționează însă busuiocul pus sub pernă spre a vedea în vis ursitul (ursita), precum și folosirea busuiocului în jocuri divinatorii de tipul *fășăit* (p. 215, 216).

(despre care se crede că primejduiește sănătatea dacă nu și viața femeilor asupra cărora acționează).

În *formule*, busuiocul reprezintă în mod tipic *modelul ideal de frumusețe care impune dragostea*:

1) „– Asta e cutare cea frumoasă!/ – Nu e cutare cea frumoasă/ ci-i cutare drăgăstoasă/ cea din toată lume-aleasă/ cum e ales busuiocul/ dintre toate florile/ din toate odoarele./ Cum nu poate intra popa/ în biserică/ fără busuioc și fără de isop/ așa făr’ de mine flăcăii/ să nu poată-n joc” (CH017F);

2) „Cân ieu la nuntî oi pleca/ ca soarili oi răsări/ ca razăli oi străluși/ ca bosâiocu oi ninosî/ ca păunu m-oi înroți/ ca mini niși un cavaler n-a hi” (CH100F).

Busuiocul face, de asemenea, parte din cadrul mitic al descântecelor de dragoste. El crește pe malul Iordanului, de-a lungul cărării lui Adam, unde se culeg în zori frumusețea și dragostea, și unde Maica Domnului, descântătoare superlativă, îi aduce spre purificare și înnoire pe cei asupra cărora s-a acționat sau s-ar putea acționa magic negativ:

3) „... și pe cale m-am loat/ pe calea lui Traian/ la râu Iordan/ la râu de jin/ cu stropcii de mir/ cu țarmure de bosâioc/ să mă-ncarc de dragoste/ și de joc” (CH036F);

4) [*Vorbește Maica Domnului*] „Taci, Ileanî, nu plânji/ nu ti văicăra/ ieu di mâna dreaptă ti-oi lua/ pi cararea lu Adam/ la fântâna lu Iordan/ (...) / cu strai di păun ti-oi îmbraca/ stivlî di bosâioc în mânî ț-oi da/ cu papuși di privighitoari ti-oi încălța” (CH037F).

Iordanul trimite, în texte, la binecuvântarea apei de Bobotează și la riturile religioase de sanctificare a apei (*apa sfințită, agheasma*) și de purificare prin aspersiune a oamenilor și a locuințelor¹¹.

¹¹ Legăturile dintre Iordan, riturile religioase ale Bobotezei și descântecele de dragoste se regăsesc la Bibesco (1923). Cităm, aici și ulterior, textul original spre a nu retraduce din franceză în română variantele neprecizate ale formulelor românești evocate de autoare: „Le prêtre entre aujourd’hui dans toutes les maisons, portant l’eau du baptême, et chantonnant des paroles merveilleuses:/ ‘Dans le Jourdan on t’a baptisé, Seigneur! Comme un homme mortel, tu es allé vers le fleuve, Christ Empereur! Et tu as demandé le Baptême pour l’effacement des péchés, toi qui seul es sans péchés...’/ Quand le prêtre, portant d’une main la croix, et le goupillon de l’autre, franchit la porte de la maison, il ne sait pas, ou plutôt il sait que les jeunes filles ont caché, sous la poutrelle de bois qui forme le seuil, leur collier, leur peigne et leur ceinture. Ce sont leurs armes pour le combat d’amour qu’elles ont placées là, dans l’espoir que le prêtre, en bénissant la porte, les bénira par surcroît, ce qui ne peut manquer de les rendre invincibles” (II, p. 135-136). Punându-și măgelele, pieptenele și brăul sub pragul peste care a trecut, binecuvântând, preotul cu iordănitul, după ce au spus un descântec, tinerele își vor vedea în vis ursitul. Vezi și Ion Ghinioiu (1997a).

Formulele ne dau, în același timp, indicații prețioase asupra gesturilor și circumstanțelor procedurii magice:

5) „Maica Domnului cu vin îi șinstești/ cu nieri îi îndulșiești/ cu pâine îi hrănești/ cu stegli di busuioc în față îi strochești/ di tătî boala îi izbăvești” (CH041F);

6) [*Vorbește Maica Domnului*] „Și cu stebila de busuioc/ peste trupu tot/ te-oi spăla și te-oi curăța...” (CH103F);

7) „Cine mi-o făcut c-o mână/ io-ntorc cu doo/ cu mânurile mele cu-amândoo/ cu noo fusă noo/ cu struț de bozâioc roș/ cu puterea Domnului Hristos/ cu degite cu dzășe” (CH055F).

Procedurile precizează modul de întrebuițare a busuiocului. Se folosesc un fir, trei fire, un mănunchi, adăugându-se uneori trei spice de grâu (CH035P1). În descântecele mai importante și, mai cu seamă, în cele urmărind restaurarea frumuseții și dragostei pierdute în urma unor acțiuni magice ostile, mănunchiul e legat cu un fir de lână sau de mătase roșie și include, între flori sau legat de fir, un ban de argint (CH015P, CH045P). Firul roșu¹² și banul de argint amintesc de ofranda către ursitoare, cărora urmează să li se câștige bunăvoința, în a treia noapte după nașterea copilului, când acestea decid asupra vieții lui viitoare. Bibesco (1923) ne oferă detaliile unei asemenea scene:

8) „*Pas un fil qui se puisse ôter de ceux que les trameuses ont une fois tirés. Mais c'est pendant qu'elles ourdissent, qu'il convient de les adoucir et de les flatter. Ma petite vieille s'y emploiera dès ce soir en faveur du fils d'Anica: elle offrira aux Parques un repas composé de pain, de miel et d'eau de source.*

Près de leurs couverts, elle déposera sur la nappe une monnaie d'argent et des fleurs attachées par un fil de soie rouge.

Puis, s'adressant aux trois soeurs, elle leur dira de sa voix papelarde: „– Dames saintes, pures, lumineuses, honnêtes!/ Dieu fasse que votre humeur soit aujourd'hui bonne comme du pain/ douce comme le miel/ lisse comme l'eau/ belle comme les fleurs”.

Puis elle demandera pour l'enfant qu'elle a aidé à venir au monde, une vie chanceuse” (II, p. 93).

Revenirea la plenitudinea absolută, când aidoma apei cu care se descântă, destinul e încă „neînceput”, pe care o sugerează identitatea obiectelor folosite în cele două ceremonii rituale, e de asociat cu finalul multor descântece, în care se cere pentru beneficiar curăția care a fost a lui la naștere sau cea a mamei care „l-a făcut” și care este purificată, simbolic, prin acțiunea de a naște.

¹² Firul roșu de lână sau mătase se întrebuițează și împotriva deochiului.

În descântecele de frumusețe și dragoste, busuiocul e cel mai adesea, în fapt aproape automat, asociat cu apa. Cu el se amestecă apa neîncepută, adusă de la fântână¹³ sau de la râu înainte de răsăritul soarelui¹⁴, fără a fi întâlnit pe nimeni și fără a fi vorbit (de unde și numele de *apă mută*). Uneori, apa este luată seara și pusă în grădină, la loc curat între flori (CH040P), sau la fereastră spre răsărit (CH027P1), spre a fi folosită după ce a fost „(în)sorită”. Apa poate fi introdusă în casă pe fereastră, cum pare a sugera formula: „Cum nu poate casa fără ferești/ și nu poată flăcăii fără Anica” (CH048F).

Apa neîncepută e pusă într-o sticlă și amestecată cu un fir de busuioc în timp ce se recită de trei ori la rând formula descântecului (CH028P, CH030P); într-un pahar și amestecată cu trei fire de busuioc (CH023P); într-o strachină nouă, într-un blid sau ulcior și amestecată cu un mănunchi sau cu fire de busuioc (CH002P1); într-un recipient oarecare și amestecată cu busuioc (CH017P, CH032P, CH034P1, CH100P) etc. Uneori, pentru descântece „mai puternice”, se pun în apă sau alături de ea miere, pâine și vin (CH031P); se pune în apă o scamă

¹³ În satul Izvor – Posada (Comarnic, județul Prahova) apa de descântat era scoasă din fântână la miezul zilei, în clipa anume în care soarele se reflecta în ea (Bibesco, 1923, I, p. 219).

¹⁴ Apa luată de la râu e „cinstită” cu pâine și sare. Bibesco (1923) adaugă și aici câteva note noi situației descrise de folcloriști și antropologi: „*Avant le lever du soleil, elles vont jeter le pain et le sel dans la rivière. Ce faisant, elles croient se la rendre favorable. Elles accompagnent leur offrande de ces paroles cadencées: 'Bonjour, l'eau limpide et courante, par Dieu donnée!' Et l'eau leur répond, à ce qu'elles disent: 'Je te remercie, fille pure et fière!' Une fois ce salut échangé, elles remontent la rive jusqu'à l'endroit où deux cours d'eau se rencontrent, bouillonnent et se combattent un instant, puis s'unissent pour fuir ensemble. En ce lieu dit 'du mariage des eaux', elles plongent leur cruche une première fois. Elles cherchent pour l'y replonger la place où l'eau, arrêtée par quelque obstacle, semble remonter son cours. Elles vont à la recherche d'une branche de saule dont la pointe, touchée par le torrent, est sans cesse agitée par lui. Elles coupent ce rameau avec leurs dents; elles en font un talisman d'amour*” (I, p. 218). Apa descrisă de Bibesco e apa întâlnită, care favorizează întâlnirea cu ursitul; ea este apa cea mai pură, „apa din apă”, iar schimbul de saluturi citat apare frecvent în corpusul nostru (vezi CH029F, CH054F1 etc.). Uneori, tânăra merge la râu cu busuioc, îl cufundă în apă, face doi pași în direcția din care curge apa și îl petrece peste față atunci când „recită” schimbul de saluturi (CH029P2). Ramura de salcie al cărei vârf se mișcă în bătaia apei și pe care tânăra trebuie s-o rețeze cu dinții reprezintă un detaliu pe care nu l-am întâlnit în corpusul cercetat. Notăm că apa neîncepută e folosită și pentru ofranda către ursitoare la nașterea copilului, pentru stropirea rituală a nuntașilor de către tânăra mireasă înainte de ceremonia de la biserică și pentru a spăla mortul. Cf. Georgeta Moraru (2001), p. 21 și (2002), p. 10, precum și Ion Ghinoiu (2002), p. 135.

din hainele feciorului a cărui dragoste urmează să fie câștigată (CH030P) sau se descântă în unt (CH004P).

În descântecele *de desfăcut* (*desfăcanie*), alături de busuioc se întrebuințează intensificator o pană de vultur sau de păun (CH037P, CH045P)¹⁵ sau un fir de *desfăcătoare* (*Salvia aethiopsis*¹⁶, CH057P), menit să înlăture o eventuală magie potrivnică, și se descântă în vin cu miere și pâine (CH031P, CH035P2); se pun în apă un ban de argint, o bucată de zahăr și puțin vin, care sunt amestecate cu un mănunchi de busuioc, având o lumânare aprinsă în preajmă (CH042P). Atunci când apa e folosită în vederea altor scopuri (pentru stinsul cărbunilor, privind peste umăr¹⁷, spre „a stinge” răul), se recurge, pentru amestecat vin și miere, la un mănunchi de busuioc cu ban de argint și nouă fuse¹⁸ legate cu fir roșu (CH054P6). În descântecele de întors, busuiocul se folosește alături de numeroase instrumente magice marcând explicit agresiunea:

9) „*După ce-ntoarnă luna, marț sara meri la apă, faci noo mătânii, dzâci de noo ori Tatăl Nostru lângă apă și dai pită și sare și iei apa-ntr-o cofă; vii acasă și iei secere și noo fusă și cuțat și foarfece și bosâioc și dzâci: luna o-ntors...*” (CH055P1).

Foarte rar, busuiocul poate instrumenta descântece de frumusețe și dragoste chiar fără apă:

10) „*Iei busuioc și țai mâna sus; ti sui pi-un zaplaz*¹⁹ *și zâși cum te-am învațat. Sî discântî marța, jioia și sâmbăta, o dată pi ză*” (CH010P).

¹⁵ Mirele obișnuiește să poarte, în unele regiuni, o pană de păun în timpul nunții. Cf. Maria Bâtcă (2001), p. 79 și (2002), p. 62, 63. Pana de păun adăugată busuiocului, spre a amesteca apa cu descântecul (și cu alte elemente magice eventuale), este o aluzie la căsătoria în vederea căreia se „lucrează” magic.

¹⁶ Alexandru Borza (1968) specifică designații alternative ale *desfăcătoare*i cum sunt *desfatnic*, *iarba lui Sf. Ioan* etc. menționând și o plantă numită *desfăcătoarea cea mare* pe care o identifică drept *Nicandra physaloides*. În CH057F, informatoarea vorbește despre *disfăcătoare*i di grădină și di camp. Descântecul cu *desfăcătoare* e un descântec *di-nturnat ursita*, în care finalul formulei menționează explicit planta *desfăcătoare*: „Da Ileana s-o căutat/ cu cinstita disfăcătoare s-o scaldat/ și faptu-napoi cî l-o-nturnat/ pi capu cui l-o dat” (CH057F). *Faptul*, *datul* sunt nume utilizate pentru acțiunile magice negative care urmează să fie „desfăcute” (anulate) sau „întoarse” (nu e clar dacă *la* făptuitor sau *asupra* lui).

¹⁷ Descântătoarea privește peste umăr spre a nu vedea și a nu recunoaște o acțiune pe care o simte ca fiind problematică și pe care nu și-o asumă.

¹⁸ Modul de întrebuințare a fuselor, altfel decât pentru amestecat, nu a fost precizat de către informatoare.

¹⁹ Suitul pe gard e aici și o metaforă acțională a preeminenței pe care urmează să o obțină beneficiara descântatului.

Odată pregătită *apa de dragoste*, numită și *apă descântată*, care poate conține cum am văzut vin, miere etc., se cufundă în ea busuiocul (care a servit și la amestecarea cuvintelor formulei cu apa neîncepută) și se freacă ritual fața, corpul (CH019P, CH023P, CH028P, CH034P2, CH037P), precum și hainele (CH040P) înainte de a pleca la joc; tânăra se spală cu apa, bea din ea și aruncă apa rămasă spre răsărit. Locul spălării trebuie să fie curat (grădina cu flori, în CH044P; vatra în CH040P). De Paști, tinerii își freacă obrazul și cu un ou roșu, care e cufundat alături de busuioc în apa descântată:

11) „*[Ajungând acasă, ia o strachină mare nouă, toarnă apă într-însa, ia apoi cele trei fire de busuioc, cu care a fost de cu seară la râu, le pune și pre acelea în strachina cu apă dimpreună cu un ou roș și cu vreo câteva monede de argint sau de aur și apoi începe a se spăla pe obraz, învărtind în același timp oul în umerii obrazului, anume ca să fie sănătoasă și roșie la față ca oul; plăcută, iubită și atrăgătoare ca busuiocul; curată ca argintul sau aurul; să aibă bani mulți peste an; să fie jucată în duminicile și sărbătorile ce urmează și să se poată în curând mărita]*” (CH002P6).

La sfârșit, tânăra sau tânărul care sunt beneficiarii descântecului de dragoste își freacă mâinile și hainele cu busuiocul (CH002P10) și, punându-l în păr (fetele) sau la pălărie (feciorii), pleacă la joc (CH023, CH100P). Faptul că busuiocul e astfel afișat le semnalează celorlalți săvârșirea descântecului de frumusețe și dragoste și, în același timp, întărește încrederea celor care-l poartă și admirația celor preveniți cu privire la rostul lui magic.

Actualizat înaintea jocului de duminică până nu demult, descântecul de dragoste și frumusețe pare legat de ceremonia rituală de inițiere amintită mai sus, prin care fetele tinere²⁰ erau pregătite să intre în horă, cu alte cuvinte să fie introduse în mod public în clasa de vârstă a fetelor de măritat.

Nu e clar dacă busuiocul e purtat în mod tot atât de afișat de către cele/cei care au traversat un descântec de desfăcut.

²⁰ Tânăra era prezentată, arătată, *băgată* la horă de Paști de către un membru al cetei de feciori (Mihai Pop, 1976, p. 136, care formulează ipoteza potrivit căreia figura de joc numită *trecutul pe sub mână* marca intrarea absolută în joc a fetei) sau de un membru al familiei (Paul Drogeanu, 2002, p. 279). Vezi, în corpusul nostru, CH114F, care debutează prin: „Bună dimineața fată băgată/ unde te duci tu?”, iar la Ion Ghinoiu (1997) discuția despre *hora Sântiliei* de la 20 iulie (p. 85, 176 și 177). Ne putem întreba dacă o inițiere paralelă a tinerilor nu a existat cândva, înlocuită în timp prin serviciul militar, a cărui încheiere îi introducea automat pe aceștia în rândul feciorilor de însurat.

Grâul. Mult mai puțin frecvent, grâul apare mai degrabă în formule decât în proceduri. Funcția lui discursivă este, în formule, aceeași cu a busuiocului: servește drept model pentru frumusețea și preeminența la care aspiră beneficiarele (auto-)descântatului sau pe care le-o făgăduiește descântătoarea (iar, în ipostaza de descântătoare superlativă, Maica Domnului):

1) „Cum e mai ales/ grâul de sămânță/ din toate buruienile/ așa să fiu eu/ mai aleasă/ și mai frumoasă/ decât toate fetele” (CH002F4);

2) [*Vorbește Maica Domnului*] „– Nu te cânta/ nu te dăuli/ de mâna dreaptă lua-te-oi/ în hâmbură de mare arunca-te-oi/ în apă de mărgăritar spăla-te-oi/ în dos și-n față/ să sii mândră și isteată/ ca spicucu grâului/ ca fața păunului” (CH054F3).

Ca și în cazul busuiocului, formulele insistă asupra utilizării, în fapt, asupra *caracterului indispensabil* al grâului în ritualul religios, dându-l ca model pentru nevoia existențială absolută pe care beneficiarul descântatului urmează să o inducă în ceilalți:

3) „Să nu poată fără de ea/ cu mnic, cu mare/ cu tânăr/ cu bătrân/ cum nu poate popa a fa slujbă/ fără de zin și fără de pâine de grâu”²¹ (CH033F).

În corpusul utilizat de noi există o singură procedură în care se menționează grâul:

4) „Să duce dimineața la apă pân-a nu răsări soarele și cumpără un deți de vin. Și fașe on struț de bosâioc și trii spice de grâu și-apoi mere la descântec” (CH035P1).

Grâul se alătură intensificator busuiocului ca instrument de „informare” magică a apei.

Părul. Formulele în care părul apare, alături de mărul înflorit sau de *micșunea* (*Hesperis matronalis*)²², sunt caracteristice pentru descântecele de dragoste și frumusețe:

1) „Cum așteapti tăti lumea/ cucu cântător/ și codru-nverzător/ așa si m-aștepti pi mini Virginia²³/ pin peri înfloriți/ și pin micșuneli/ si-ni petrec tinerețali meli” (CH045F);

2) „Și ii si rămâi/ ca merii-nfloriț/ ca prăsadzâi răsădiți” (CH050F).

²¹ Grâul numește aici *substanța magic rituală* și se referă numai indirect la *planta magică*.

²² Numele, latin și savant, „face semn” către practici (terapeutice sau magice) care se înrudesc cu cele expuse aici.

²³ Numele proprii care apar în formule sunt deseori date de informatori pornind de la numele unei persoane care asistă la sau conduce interviul. Uneori, cercetătorul sau editorul, evitând formele *cutare* sau *N* (= nume) optează la rândul lor pentru inserarea unui nume de persoană în formulă.

Părul are însă și conotații negative, chiar atunci când e „înflorit”. Acestea se accentuează când părul e „uscat”, semnalând simbolic locurile de rău augur unde sunt izgonite farmecele/vrăjile despre care se crede că au afectat persoana descântată:

3) „Mă uitai în sus/ nu văzui nemic/ mă uitai la răsărit/ văzui un păr mândru înflorit/ și su păr era un bou sur, mare/ și pe bou nouăzeci și nouă de ucenici²⁴ negri/ sângele i-l beau/ oasele i le fărau/ în strat de moarte îl lăsau” (CH079F);

4) „Da tot sî li iei/ faptu/ strigarea/ urarea/ huidiitu/ batjocoritu/ șî trimăsu/ șî aruncatu/ șî sî-l duși din sat în sat/ pār-ai da de-un pār uscat” (CH050F).

Procedurile care însoțesc formula citată sub 3) sunt în „acord magic” cu aceasta.

Ca și în cazul celorlalte plante primejdioase (pelinul și mătrăguna, despre care vom vorbi în cele ce urmează), serviciile părului se plătesc, iar invocarea lui e însoțită de acte în care intervine uneori un element violent:

5) „[*După ce au rostit cuvintele aceste câte de trei ori după olaltă, îngroapă la rădăcina părului pânea și sarea și apoi fac douăzeci și cinci de mătăanii pentru ca în carnavalul²⁵ ce vine să se mărite*]” (CH079P2);

6) „[*Cum au sfârșit cu stelele, se duc în grădină (livadă) la un pār cu un ac, pâne și sare și, împungând cu acul la rădăcina părului, rostesc de trei ori după olaltă următoarea vrajă*]” (CH079P1).

Pelinul. Formulele descântecelor de dragoste și frumusețe evocă adeseori vinul în care s-a pus pelin (CH009F). Cum, în acest caz, planta e subsumată substanței de utilizat, nu vom insista asupra exemplelor de acest tip.

În mod caracteristic, pelinul apare în descântecele „violente” menite să-l readucă pe soțul care și-a părăsit căminul sau să-i „lege” dorința în raport cu oricare altă persoană decât partenerul (marital). Pelinul e onorat („cinstit”) declinându-i-se titlurile, subliniindu-i-se importanța și solicitându-i-se serviciile celor 44 de draci care-i stau sub poruncă:

1) „– Bună sara, pelin mare/ Domn mare./ – Mulțămim dumitale, cutare/ șezi!/ – Nu am venit să șez/ Și am venit să scot/ patruzeci și patru de draci ai tăi” (CH110F);

²⁴ Eufemism pentru *draci, drăcușori*.

²⁵ Descântecul acesta, numit de Marian *vrajă la pār*, se practică în ziua de Sfântul Vasile sau la Bobotează.

2) „Pelin tare/ și mai tare/ să-mi aduci lucru vrăjmășesc/ în cale./ Ce leg și cu ochii nu văd?/ Gândul cutăruia îl legai/ îl legai, îl ferecai/ îl amuții/ îl împietrii/ îl încremenii” (CH115F).

În procedurile prin care se procură pelinul întâlnim instrumente care se asociază violenței descântecului, precum și motivul „salariului” plantei, despre care am vorbit în cazul părului, și care va reapărea în cazul mătrăgunei:

3) „*Acest descântec este pentru cine vrea să-și aducă soțul ori soția înapoi acasă. Se întrebuințează un ‘cuțit cununat’²⁶. Când se descântă, persoana se dezbracă în pielea goală, lasă părul pe spate și iasă afară din casă pe la miezul nopții (la cumpăna nopții) cu ‘cuțitul cununat’ și cu ‘banul de argint’ și descântă la pelin lăsând cuțitul înfipt și banul de argint la rădăcina pelinului*” (CH110P).

Mătrăguna. Mătrăguna e o plantă temută care se folosește în multe tipuri de descântece. Cel împotriva Zburătorului, unde ea însoțește, conform procedurilor atestate, opt alte plante care se pun în scaldă bolnavei de dragoste, și cel menit să ducă la o căsătorie grabnică sunt reprezentate în corpusul nostru. Procedura menționată într-un descântec contra Zburătorului (căruia i se atribuie sindromul *lipiturii*) este următoarea:

1) „*În contra lipiturii și Zburătorului, se fac scăldături cu următoarele nouă feluri de plante²⁷: **avrămeasă, cristineasă, drăgan, leuștean și odolean, mătrăgună, sânge-de-nouă-frați, iarba-ciutei și muma-pădurii**. Aceste plante și rădăcini sânt adunate de babe sau țigance, în luna lui mai, de prin păduri și de pe câmpuri. Cu apa neîncepută, în care sânt fierte într-o căldare, se scaldă bolnava în zilele de marți și vineri pe timpul când ‘se sparge’²⁸ târgul’ (în București ‘oborul’), iar scăldătura se aruncă la răspântii, cu o mare oală nouă²⁹, în trei zile și pronunțându-se versurile care urmează*” (CH118P1).

²⁶ Cuțitul *cununat* (încoronat precum mirii la biserică, nuntit) este un cuțit purtat la brâu în timpul nunții de către miri (sau de către unul dintre ei).

²⁷ La Alexandru Borza (1968), primelor și ultimelor trei nume de plante enumerate, mai puțin cunoscute, le corespund următoarele nume savante: *Ajuga laxmanni*, *Gratiola officinalis*, *Centaurea banatica*, respectiv *Dracaena draco*, *Doronicum austriacum*, *Lathraea squamaria*.

²⁸ Sensul magic al procedurii e dat de formula care îi corespunde: „Cum se sparge târgul/ așa să se spargă faptul/ și lipitura/ și Zburătorul./ Cum se sparg oalele/ așa să se spargă farmecele/ și lipitura/ și Zburătorul./ Cum se răspândesc răspântiele/ așa să se risipească vrajele/ și lipitura/ și Zburătorul” (CH118F). E de presupus că oala era spartă la încheierea procedurii.

²⁹ Oala nouă „maschează” în acest caz caracterul primejdios, magic contagios, al apei aruncate în drum.

Cele mai multe din plantele enumerate au virtuți terapeutice recunoscute (leușteanul, odoleanul, mătrăguna etc.). Acestea își au relevanța, întrucât, în credințele populare, suferințele de dragoste se însoțesc, după cum am amintit, de somatizări diverse.

Am cules formula care urmează, servind la grăbirea căsătoriei, în anii '80, la Breb (Maramureș):

2) „Mătrăgună doamnă bună/ mărită-ne peste-o lună/ de nu-n asta-cuie lată³⁰/ mărită-ne dup-olaltă/ că dacă ni mărita/ te-oi cinsti/ te-oi lăuda/ cu pită te-oi ospăta/ și cu zin te-oi adăpa/ și bănuț din sân ți-oi da/ și la brâu te-oi purta de luni până sâmbăta/ și la joc duminica./ Da de nu mi-i mărita/ cu cuțitul te-oi tăia/ mânântăl te-oi demnica/ și în foc te-oi arunca/ și în cenușă ti-i prefa” (CH111F).

După cum se poate vedea, formula detaliază procedura. Ea ne amintește că se petrece cu ospăț la pădure împreună cu mătrăguna, înainte de a o lua, oferindu-i-se pâine, vin și un ban de argint, care se pune în pământ în locul de unde a fost dezrădăcinată; că, ulterior, mătrăguna e purtată la brâu în timpul săptămânii și la joc duminică, contându-se pe rapiditatea și eficacitatea ajutorului ei matrimonial. Comparația cu procedura reprodusă în secțiunea consacrată pelinului sugerează că e vorba de un descântec nocturn. Rapiditatea, caracterul lui urgent fac din acest descântec „al focului” (focul e menționat în a doua parte a descântecului) un descântec redutabil.

Ne putem întreba dacă sancțiunea menționată la sfârșitul formulei este actualizată. Oricare ar fi răspunsul factual la această întrebare, funcția retorică a amenințării e clară: ea inserează descântecul în categoria descânteceilor negative (descântece ale focului, ale violenței, ale nopții, ale grabei aspre de a străbate etapele vieții etc.) și accentuează invocarea, subliniind importanța acesteia pentru beneficiară și riscurile la care e supusă însăși doamna mătrăgună, căreia descântătoarea i se adresează de la egal la egal.

În cazul special al mătrăgunei, corpul nostru este evident lacunar. Întregim în acest punct prezentarea cu câteva elemente importante.

Începem cu numele plantei. În Alexandru Borza (1968) găsim două plante distincte – *Atropa belladonna* și *Datura stramonium* – cărora le corespunde denumirea *mătrăgună*. Din mulțimea denumirilor populare indicate pentru fiecare dintre cele două nume științifice, le

³⁰ Deformare a cuvântului *cealaltă*, reg. *ceialaltă*, datorată transmiterii vagi, caracteristică descânteceilor.

desprindem aici doar pe cele care pot ilumina eventuale diferențe de tratament imaginar (magic).

a) Numele popular principal pentru *Atropa belladonna* este *mătrăgună*. Alte denumiri includ:

a1) variante formale ale numelui principal, cum sunt femininele *măndrăgună*, *matragonă* și masculinele *mădrăgune*, *mătrăgiune*;

a2) nume prestigioase, exaltând statutul mirific al plantei, cum sunt: *Doamna codrului*, *Doamnă mare*, *Împărăteasa buruienilor*, *Împărăteasă*;

a3) nume-invocare, încercând să capteze, prin adresare reverențioasă, bunăvoința plantei atotputernice: *Mătrăgună-Doamnă-mare*, *Mătrăgună-iarbă-mare*, *Mătrăgună-iarbă-bună*;

a4) nume aluzive, trimitând la „secret, greu accesibil”, prin *codru* – *cireașa codrului*, *floarea codrului*, *iarba codrului* – sau la „destin și sănătate”, prin *lup*, *cuc* – *cireașa lupului*, *iarba lupului*, *floarea cucului*.

b) Numele popular principal pentru *Datura stramonium* este *ciumăfaie*. Alte denumiri regionale includ:

b1) variante formale ale numelui principal: femininele *cimahaie*, *ciumăhaie*, *ciumăfoaie* și masculinele *cimahai*, *ciumăfai*, *ciumăhai*, *ciumuhai*;

b2) femininele *mandragună*, *mătrăgună* și masculinul *matragon*;

b3) nume peiorative: *iarba dracului*, *mătrăguna gunoiului*;

b4) nume trimitând la efectele negative ale plantei, boli etc.: femininele *bolândariță*, *bolândariță*, *bolândeăță*, *bolondariță*, *bolundarine*, *bolundariță*, *bolundare*, *buruiană bolundă*, *ciuma fetei*, *ciumare*, *nebunariță*, *nebună*, *nebuneală*, *turbare*, *turbăciunea câinelui*, *turbărie* și masculinul *bolundău*;

b5) ca nume izolat, *ciumăfaia cucului*.

Observăm că, în ambele cazuri, numele care ne interesează cunoaște atât forme feminine, cât și forme masculine. Domină însă, și într-un caz și în celălalt, numele feminine. *Atropa belladonna* pare a corespunde mătrăgunei puternice, utile, respectate; dimpotrivă, *Datura stramonium* ar fi „mătrăguna rea”, dăunătoare, disprețuită. Lucrul e interesant în măsura în care efectele produse de *Atropa belladonna* pot fi tot atât de nocive ca și cele produse de *Datura stramonium*.

În conformitate cu ambiguitatea denumirilor și făcând abstracție de întrebuintările ei ca plantă de leac, mătrăguna servește deopotrivă în descântatul *pe joc*, *pe îndrăgit*, *pe măritat* și în cel *pe ură*. Spre deosebire însă de alte plante, atât formulele cât și procedurile în care

intervine mătrăguna au de multe ori forme specializate conform funcțiilor enumerate.

Ca și apa neînceptută, mătrăguna se procură și se folosește conform unui ritual strict. Expediția de aducere, precedată de recunoașterea și „menirea” plantei (prin care planta e detașată de celelalte, marcată (legată cu ață roșie etc.) și informată cu privire la beneficiar și misiunea ei magică), este diurnă sau nocturnă. Ea include, între altele, „cinstirea” prin ospăț, dialog și mătănii a plantei, asociată cu înscenări lămuritoare cu privire la ceea ce se așteaptă de la ea (culegătoarele se drăgostesc, joacă în preajma ei, se ceartă) și urmată de dezrădăcinare, „plata mătrăgunei” cu pâine, sare, un ban și aducerea ei în sat, unde va fi replantată (în grădină, într-un ghiveci păstrat în pod etc.), pusă în pantof de fata care merge la joc, dată în băutură sau hrană celui a cărui dragoste e căutată sau care trebuie „legat” etc.

Exemple de formule specializate sunt, între multe altele, următoarele:

3) *„Fata care voiește să-și facă pe dragoste ia puțină făină de grâu (lat. Triticum vulgare Vill., germ. Gemeiner Weizen), o amestecă cu zahăr și cu miere și, frământându-le pe tustrele la un loc, face dintr-însele o pânișoară mică, un fel de turtiță și, puind-o ca să se coacă la pept, între țâțe, zice:// Cum se țin țâțele laolaltă/ Așa să se ție de mine și ursitul meu,/ Care mi-e dat de la Dumnezeu.// După ce se coace pânișoara, o ia împreună c-o bucățică de sare și c-o jumătate de oca de holercă și, într-o joi sau sâmbătă de dimineață, până nu răsare soarele, sau și mai de noapte, se duce cu două sau trei alte fete sau neveste unde știe că se află vreun corciu de mătrăgună. Soațele sale trebuie să fie din amicele ei cele mai bune, cu cari nu s-a certat niciodată, nici nu se va certa sau se va pizmui vreodată. Ajungând la destinațiune, pun pânișoara, sarea și sticla cu holercă (rachiu) lângă rădăcina mătrăgunei și încungiură planta tustrele de trei ori tot jucând și chiuind:// Mătrăgună, doamnă bună!/ Eu te sorocesc cu pâine și cu sare/ Tu să-mi dai cinste și dragoste mare/ Și noroc ca să joc/ Și-n norod când mă voi duce/ Toți feciorii să m-apuce/ La-ntrebat și la jucat/ Să fiu jucată și-ntrebată/ Căutată și sărutată/ Ca mine să nu mai fie altă fată//”³¹* (Simion Florea Marian, 2000, p. 79);

³¹ Apoi, fetele închină, beau holercă stropind și mătrăguna, o sapă și o iau, lăsând în loc pâinea și sarea; dacă acestea sunt găsite de cineva, fetele pot înnebuni, farmecul fiind, în orice caz zădărnici (Simion Florea Marian, 2000, p. 80 pentru o prezentare detaliată).

4) „Când se culege ‘pe urât’, pentru a-l împiedica pe cel căruia îi este destinată nu numai să fie iubit, dar nici măcar plăcut, cele două culegătoare se întorc cu fața de la ea și scărpinându-se la spate zic: //Eu te iau/ Pe ce te iau?/ Pe urât, nu pe plăcut/ Nici pe văzut./ Cine te-a lua/ Sau te-o bea/ Numai cu dosu te-o vedea/ Cu fața ba/” (Valer Butură, 1936, p. 21, apud Istrătescu-Târgoviște, 2012, p. 339-340).

Reproducem în cele ce urmează o procedură de cules mătrăguna relativ generală și una particularizată:

5) „O culeg două femei mai în vârstă marțea și pe nemâncate și o aduc de acolo de unde nu se aud nici cocoșii cântând și nici piscile mieunându-se. În drumul spre locul de unde se culege nu se vorbește cu nimeni, de aceea culegătoarele pornesc din sat dis-de-dimineată pentru ca să nu se întâlnească cu cineva care să le descopere eventual intențiile. La culesul ei se duc cu pâine, sare și un ban. O caută spunând rugăciunile în gând și găsim-o, în locuri mai ferite, procedează la culesul ei. Culegătoarele trebuie să se dezbrace și să facă trei mătânii cu fața spre răsărit. O înconjoară apoi de trei ori, în timp ce-i descântă sau o vrăjesc. Mătrăguna este apoi scoasă cu sapa și culcată către răsărit. În locul de unde au scos-o, femeile așează pâinea, sarea și banul, cari constituiesc ‘plata mătrăgunei’. Ea trebuie plătită căci altfel, pe lângă că nu-i de leac, dar noaptea va striga pe cei cari au cules-o să o ducă de unde au adus-o, iar dacă nu o duc, se răzbună. În cele din urmă, femeile așează pământul săpat în locul de unde au scos mătrăguna și apoi fac cele trei mătânii cu fața spre apus. Acestea fiind terminate, femeile se așează spate-n spate, una cu fața la răsărit iar cealaltă la apus, iar cea care-i cu fața spre apus ridică mătrăguna și o predă celeia cu fața spre răsărit. Cu aceasta ritualul mătrăgunei se termină” (Valer Butură, 1936, p. 20, apud Istrătescu-Târgoviște, 2012, p. 326-327);

6) „În județul Turda, fetele care vor să fie chemate cel mai des la horă și așa să se mărite primele, se duc la miezul nopții îmbrățișate până la locul unde se află mătrăguna. Acolo se descaltă și se prostern[ează] de trei ori. Au adus fiecare câte un ban de argint pe care-l țin în gură, în așa fel ca el să atingă în același timp dinții și limba. Se apleacă apoi peste mătrăgună fără s-o atingă cu mâinile, și rup câteva frunze cu dinții pe banul de argint. Se întorc tot îmbrățișate, dansând mereu, păzindu-se să nu fie zărite sau să le surprindă zorile” (Mircea Eliade, 1980, p. 209).

Prima procedură, culeasă de Valer Butură la Sălciua-de-Jos, în Munții Apuseni, nu pare a fi orientată spre o utilizare specifică a plantei.

În cea de a doua, culesul pe joc sau pe măritat include gestul de a ține în gură banul de argint (așa cum se ține uneori apa neîncepută adusă de la râu), alături de ruperea cu dinții a frunzei de mătrăgună (care amintește de retezarea cu dinții a ramurii de salcie mișcate de apa curgătoare, de care vorbea M. Bibesco în citatul reprodus mai sus). Refuzul instrumentului (vas, cuțit etc.) pare a sugera faptul că în efortul de a-și obține „partea” (dragostea ursită), tânăra nu trebuie să se bizuie decât pe ea însăși. Nu e exclus ca nuditatea să se asocieze aceleiași teme.

Plantele care apar numai în formule

În funcție de tipul, „pozitiv” sau „negativ”, de descântec, putem distinge între plante „pozitive” și „negative”. Primele apar în descântecele de zi, în care se utilizează apă, vin și miere pentru a se obține frumusețe și cinste. Al doilea tip de plante apare în descântecele practicate noaptea, spre a arunca urâtul asupra cuiva, a-l „întoarce” asupra celor care l-au aruncat etc.

Există un nucleu de plante pozitive: copacii înfloriți (și, între ei, mai cu seamă vișinul sau mărul înflorit); bujorul, ruja, brândușa, măghiranul și isopul.

Vișina înflorită și *vișinul înflorit* apar regulat în scenariile cu formulă unică, menite să asigure frumusețea și cinstea (CH006, CH016, CH018, CH019, CH020), să „desfacă” ura (CH032, CH033, CH041) sau să aducă dragostea unui individ determinat X (CH100, CH101).

În cele mai multe cazuri, metafora *vișinei înflorite* (formă neobișnuită în limba obișnuită, menită să intre în acord magic cu beneficiara descântatului) sau a *vișinului înflorit* (atunci când e vorba de fete sau feciori) modelează ținta vizată de descântecul de dragoste respectiv:

1) „Că io-s jișină-nflorită/ di la munte coborâtă/ și io-s jișin încărcat/ de la vârful muntelui plecat/ de toți ficiorii chemată/ și-n fruntea jocului băgată” (CH006F);

2) „Tu vișină înflorită/ de la munte coborâtă/ cu cap de cuc învălită/ când grăiești/ taftăt croiești/ când ai răs/ punți ai frânt/ și niere ai întins” (CH019F);

3) „– Ibosti cu dragosti/ șiini vini?/ – Vini-un jișân înflorit./ Și nu-i jișân înflorit/ și-i cutari” (CH017F).

La Bibesco (1923) apar elemente care permit iluminarea genezei și a valorii semantice a metaforei magice a vișinului înflorit. Autoarea pune în relație un descântec pe care fetele din satul Isvor îl

recită în seara de Paști cu cireșul/vișinul sălbatic, care atrage privirile tuturor primăvara, și cu adjectivul *văzută*, frecvent folosit în descântecele de dragoste:

4) „*C'est un moment solennel pour les pruniers de la vallée que celui où leurs fleurs s'ouvrent. Ces filles ne se trompent pas non plus sur l'importance de leur floraison. Et voilà pourquoi elles ont encore prié ce soir le doux soleil couchant du premier jour de Pâques de leur venir en aide, en le regardant bien en face pendant qu'elles dénouaient et renouaient leur ceinture de laine à plusieurs tours, selon les règles de leur liturgie à elles.*

'Soleil saint, grand Seigneur Soleil. Ce n'est pas de l'air que je porte autour de ma tête, – c'est ta couronne de lumière, Soleil saint, grand Seigneur Soleil! – De tes quarante-quatre gloires, – gardes-en quatre et donne-m'en quarante. – Pose tes rayons dans mes cils – et fais que je devienne comme le cerisier blanc de la montagne qui fleurit dans la forêt'.

Ce pays serait semblable à beaucoup d'autres, n'étaient les gens qui l'habitent et qui lui donnent son prix. Je n'ai découvert le sens de ses paysages et de ce qu'ils ont de rare, qu'à travers eux. Dans la trame de cette tapisserie de haute lice qu'est la forêt sur la montagne, un cerisier sauvage se montre chaque année. C'est une apparition. Je le vois de ma fenêtre. On le voit aussi de tout le pays d'alentour. Vers la fin du mois d'avril, on ne voit plus que lui. Puis il disparaît jusqu'à l'année prochaine, si complètement qu'on se demande: 'N'ai-je pas rêvé qu'il était là?'

Dans ces forêts de hêtres et de sapins, à cette altitude, il n'y a pas d'autre arbre fruitier que le cerisier sauvage.

Il existe un mot dans la langue de ce peuple, un mot curieux qu'on applique à la beauté des femmes et qui veut dire 'celle-qui-se-montre', 'celle-qu'on-voit-de-loin', ou 'la voyante', mais dans une acception toute différente de l'acception française.

Et qu'est-ce qu'une fille souhaite, quand son moment de se joindre à la danse est venu? Être vue, remarquée, regardée particulièrement, n'être point confondue avec les autres, et se détacher vivement sur le fond commun. Elles savent ce qu'est un artifice d'éclairage, c'est pour cela qu'elles demandent au soleil couchant de leur prêter son nimbe. Elles savent aussi qu'il n'y a d'amour véritable que lorsque la présence d'un seul être efface celle de tous les autres, et que la forêt passe inaperçue quand le cerisier sauvage est en fleurs” (I, p. 135-136).

Metafora vișinului înflorit ar fi deci un topos magic al frumuseții absolute caracteristic pentru regiunile de deal/munte ale țării. Ea poate servi deopotrivă pentru a exprima sursa iubirii inepuizabile: „[Dragoste adunată] de la nouăzeci și nouă grădini/ cu mulți vișini” (CH060F) sau cadrul mirific în care Maica Domnului oficiază un descântec de dragoste superlativ: „Supt un măr mari-nflorit/ iesti-un scaun di arjint/ cu flori di vicșunel acoperit./ Șini sadi acolo?/ Maria, Natalia...” (CH041F).

Ne putem întreba dacă, în ultimul exemplu, scaunul acoperit de flori nu semnalează o procedură anume. Ezitarea dispare în cazul exemplelor care urmează, unde formula sugerează că descântătoarea petrece prin mânecile și gulerul unei cămăși bărbătești „semnul” (însemnul) beneficiarei:

5) „Vicșânel înflorit/ pi mânici te-am vârat/ di inimă te-ai lichi” (CH018F, reluat de două ori);

6) „Măria să șie/ jișină jișinită/ din munte coborâtă/ cu colac hrănită/ cu niere-ndulcită/ cu strop de jin stropită/ în sânu lu Ion vârată/ pe gura lui băgată/ la inima lui aședzată” (CH054F3).

Remarcăm, în unele descântece, trecerea de la comparația metaforică la persoana a treia (în povestirea modelatoare) la afirmația adresată la persoana a doua beneficiarei (sau personajului care îi corespunde în formulă) și la proclamarea de către beneficiară (sau de către reprezentanta ei magică) la persoana întâi a identității între vișinul înflorit superlativ și tânăra fată.

Vișinul apărea în sărbătoarea numită Bloj, celebrată la 23 aprilie. Tânărul protagonist, incarnând divinitatea fitomorfă căreia i se celebra în această zi deopotrivă nașterea și moartea, purta pe cap și în picioare scoarță de vișin și era îmbrăcat cu crengi de tei, fag etc. Veșmântul acesta sacru servea apoi la confecționarea cununiilor pentru tinerii miri (Ion Ghinoiu, 1997, p. 21-22). Regăsim, în cazul vișinului, aluzia la nuntă.

Mărul înflorit. Valorile magice ale mărului înflorit sunt aceleași cu cele pe care le-am discutat anterior:

1) model al frumuseții procurate de descântec: „Să fiu ca sfântul soare/ când răsare/ ca și mărul plin de floare/ ca o capră bourată/ de toată lumea lăudată” (CH005F);

2) context paradisiac contagios, modelând bucuria și frumusețea cadrului care trebuie obținut sau regăsit prin descântat: „M’am sculat/ m-am spalat/ la biserică am plecat/ pin meri înfloriți/ pin prășadz răsădiți” (CH050F);

3) „Și ii sî rămâi/ ca merii-nflori/ ca prăsadzâi răsădiț” (CH050F).

Forma diminutivă la plural *merișoare*, pe care o întâlnim în descântecele de desfăcut ura, nu trebuie asociată cu mărul (fruct sau copac) decât ca metaforă botanică, servind la denumirea unor alte plante³². Ea reprezintă în fapt numele popular al unor plante cum sunt, între altele, *Buxus sempervirens* sau *Chaenomeles japonica*. În exemplul care urmează, *merișoarele* și *frunzișoarele* (corespunzând în acest caz numelui popular al dafinului, *Laurus nobilis*, și al plantei *Myristica fragrans*), greu de procurat dat fiind caracterul lor exotic, sunt momeli care ascund, pentru tinerele neprevăzătoare, substanța nocivă ce le-a fost aruncată în drum, și căreia un scenariu magic negativ prealabil i-a imprimat un caracter contagios:

4) „Când am fost la miez de cale/ de cărare/ înainte mi-au ieșit/ pe loc m-au oprit/ nouăzeci și nouă merișoare/ nouăzeci și nouă frunzișoare/ nouăzeci și nouă rândunele/ nouăzeci și nouă păsărele” (CH002F3).

Ele apar, de altfel, într-un context care, prin natura lui de capcană, exclude mărul, întotdeauna hieratic. Să nu uităm că mărul înflorit (cu petale fulguind încet) veghează somnul cuplului în colinde și somnul morților, lângă cruci.

Bujorul. Cuvântul, masculin și ca atare servind ca metaforă pentru feciori, apare deseori sub forma diminutivă *bujorei*, care riscă să fie confundată cu numele altor plante, cum sunt *Helleborus niger*, *Orchis militaris*, *Orchis morio* sau *Orchis papilionacea*³³. E posibil ca forma diminutivă să fie determinată de exigențe retorice, dat fiind că ea rimează regulat în formule cu diminutivul *feciorei*.

În exemplul care urmează regăsim bujorul ca metaforă unisex pentru complexul frumusețe-tinerețe-vigoare și pentru vizibilitate absolută:

1) „Și să fie auzită și văzută/ ca un soare/ cân răsare/ ca bujoru cân înfloare/ ca argintu la Domnie/ ca calul la herghelie/ ca mătasa roșie în prăvălie” (CH103F).

Formula care urmează ne permite să întrezărim procedura: persoana descântată (sau care-și auto-descântă) se urcă pe gard

³² Cuvântul *merișoare* se poate referi și la un ou de Paști vopsit monocrom (de cele mai multe ori în roșu).

³³ Din familia *Orchidaceae*, ultimele trei plante sunt puternic resimțite ca având legătură cu masculinul, ceea ce nume populare ca *boașele popii*, *sculătoare* etc. semnalează la rândul lor.

(metaforă acțională a supremației vizate) și sustrage *bujoreii*³⁴ de la toate fetele și de la toți feciorii, „punându-i” în apa de dragoste:

2) „Sus pi gard chișioru îl pusăi/ la răsărit mă uităi/ mâna la bujorei o întinsăi/ di la toati fetili, di la toț flăcăii/ îi luai/ și-n apușoara asta îi pusăi” (CH040F).

Brândușa. Mai mult încă decât bujorul, brândușa pare a fi o plantă retorică în descântecele românești. Numele ei, diminutivat la masculin sau la feminin, după caz, e folosit în formule, fie spre a indica sursa de tinerețe și vigoare la care apelează descântătoarea, fie spre a se referi la tânărul/tânăra care urmează să fie cucerit/ă, fie pur și simplu pentru a asigura rima prin repetarea serială a sufixului diminutiv:

1) „Dragostele le adunai [...] de la toți tinereii/ de la toți brândușei” (CH021F);

2) „Soare, soare, frățioare/ ochii miei de mierloșită/ limba mea de brândușită/ limba mea de glas de cuc...” (CH011F).

Ruja. Forma regională *rujă* (diminutivată *rujiță*) reprezintă și ea un model de frumusețe pe care îl întâlnim în descântecele de dragoste:

1) „Și sân frumoasă/ și luninoasă/ cum îi sfântu soari/ cân răsari/ cum îi ruja/ cân înfloari” (CH016).

Ruja numește însă o mare varietate de plante, în funcție de regiunea în care apare termenul. Alexandru Borza (1968) pune astfel în corespondență denumirea populară *rujă* (*rușă*) cu următoarele denumiri științifice: *Sedum rosea* (nume popular principal: *măceș*; alt nume: *trandafir*); *Althaea officinalis* (nume popular principal: *nalbă mare*; alte nume: *n. albă*, *n. bună*, *n. de camp*, *n. de luncă*, *n. de pădure*); *Althaea rosea* (nume popular principal: *nalbă de grădină*; alte nume: *n. de ai mare*, *n. înaltă*, *n. învoaltă*, *roză*, *ruj*, *rujalină*, *rujă de Rusalii*, *ruji pe tuleu*, *ruji pe botă*, *trandafir cu pari*); *Callistephus chinensis* (nume popular principal: *ochiul boului*; alte nume: *crizanteme*, *domnițe*, *flori armenesti*, *f. boierești*, *f. domnești*, *garoafe*, *pene de ale domnești*, *p. feciorești nerii*, *rotoghile*, *rotogoale*, *tătăiși*); *Helianthus alpestre* (nume popular principal: *mălăoaie*; alt nume: *ruja soarelui*); *Helianthus nummularium* (nume popular principal: *iarba osului*; alt nume: *ruja soarelui*); *Helianthus annuus* (nume popular

³⁴ Expresia *bujori în obraji* e o metaforă fosilizată pentru obraji sănătos colorați. Nu e clar dacă, din poziția ei la înălțime, descântătoarea poate vedea și alege mai bine frumusețea și sănătatea pe care le-o răpește celorlalți, amestecându-le cu apa de dragoste sau, mai simplu, florile (de bujor) pe care tinerii sau tinerele le poartă la pălărie ori după ureche în ziua festivă care i-a adunat laolaltă.

principal: *floarea soarelui*; alte nume: *ochiul soarelui*, *răsărită*, *ruja soarelui*, *rujă de soare*, *soarea soarelui*, *sora soarelui*, *soreancă*, *sorină*); *Rododendron kotschy* (nume popular principal: *smirdar*; alte nume: *bojor*, *b. de munte*, *bojorei de munte*, *boșor*, *bujor*, *b. de munte*, *bujorel de munte*, *trandafir de munte*, *trandafiraș de munte*); *Rosa canina* (nume populare principale: *măcieș*, *rug*; alte nume: *moșmon*, *răsură*, *rugă sălbatică*, *rujiță*, *sipică*).

Ruji corespunde, între altele, denumirilor științifice *Dahlia cultorum* (nume popular principal: *gherghină*), *Tagetes patula* (nume popular principal: *crăițe*; alte nume: *buruien/e*, *i domnești*, *crini galbeni*, *crâșmăriță*, *flori domnești*, *ochesele*).

Compusele îmbogățesc lista, din care cităm, din nou, parțial. Astfel, *ruji de toamnă*, *r. galbene*, *rujă bujă galbenă*, *rujămbujă* corespund denumirii științifice *Rudbeckia laciniata* (nume popular principal: *mărită-mă mamă*; alte nume: *crizentine galbene*, *dălii galbene*, *floare de cucoană*, *floarea soarelui de cea mică*, *gheorghine galbene*, *gurița cucoanei*, *marghioale*, *marghiolițe*, *coana Marghioala*, *țața M.*); *rujă de deal* și *rujă floare mare* au drept corespondent denumirea științifică *Lavatera thuringiaca* (nume popular principal: *nalbă*); *ruja de Rusalii* e *Paeonia officinalis* (nume popular principal: *bujor*; alte nume: *bujoară*, *ruji mari*); *ruja de toamnă* poate fi și *Aster amellius* (nume popular principal: *steliță*; alte nume: *flori cojocărești*, *f. de Ierusalim*, *gălățence*, *ochiul boului*); *ruji mici* e unul din numele asociat cu *Zinnia elegans* (nume popular principal: *cârciumărese*; alte nume: *doamne*, *domnișoare*, *leliță*, *nemțoaice*, *pofta femeii*, *turcoaice*; *cavaler*, *căpitani*, *cătănuțe*, *coconi*, *maiori*, *nemțișori*; *capul cucului*, *ochiul cucului*).

Numele pe care le-am desprins din mulțimea celor oferite de Alxandru Borza (1968) prezintă un număr de note comune. Cea mai importantă pare a fi referirea la plante cu flori mari, viu colorate, vizibile de departe, asociate cu un statut special (*florile domnești*, *boierești* etc.), care pot modela preeminența fetei văzute, dar și a feciorului ușor de remarcat în cazul bujorului sau al cârciumăreselor. O alta pare a fi referirea clasificatoare sistematică la tinere de măritat (*marghioală* etc.), tineri de însurat (care și-au făcut armata, cum o sugerează nume de tipul *cătănuțe* etc.), și, mai rar, la căsătorie (tipul *mărită-mă mamă*) sau la descântat (*moșmon*).

Măghiranul. Purtând un nume masculin care trimite atât la *Origanum vulgare*, cât și la *Majorana hortensis*, măghiranul apare în

formule care-i detaliază utilizarea (e pus în apa de descântat, la fel cu busiocul sau cu isopul; frecat pe piele pentru a mirosi frumos la joc etc.):

1) „Cu miere dulce om îndulci-o/ cu măgheran om mirosi-o [parfuma-o]/ bătrânii vor cinsti-o/ cu paharele pline/ și cu clopurile amână/ tinerii or iubi-o/ și or drăgosti-o” (CH047F);

2) „Sfântă apă măgenea [cu măghiran]/ fă-mă Doamne frumoșea/ ca spicuțu grâului/ tot în fruntea jocului” (CH006F).

Isopul. Dispunem de o singură ocurență a isopului în formulele corpusului cu care am lucrat și aceasta a fost reprodusă mai sus³⁵. Ca metaforă pentru calitatea de a fi „indispensabil/ă tuturor” (așa cum sunt busuiocul, grâul sau isopul pentru ritualul religios al slujbelor la biserică), isopul nu are cum să nu reapară în variante ale descântecele de dragoste și frumusețe.

Plantele care înțepă. Cuprindem sub acest nume *mărăcinele* (*Crataegus monogyna*), *spinul* (*Carduus acanthoides*), *urzica*, *scaietele* (*Carduus mutans*³⁶) etc. Ele apar în mod tipic în descântecele de desfăcut menite să îndepărteze sau să întoarcă asupra trimițătorului ura (pentru care servesc drept model) și în cele care trebuie să aducă neîntârziat ursitul, în vederea unei căsătorii rapide:

1) „Cu chiel di lup i-o îmbracat/ cununî di schini di mășieș în cap pusu-le-o³⁷/ cu cămeșî di urât i-o-mbracat/ cu brâu di urzâși i-o înșins/ cu șuiboti di chiel di broască i-o încalțat” (CH041F);

2) „Să se aprinză inima/ în scrisa (scrisul) cutăruia/ și să vie peste dealuri/ peste văi, prin mărăcini/ prin ciulini...” (CH072F2);

3) [*Descântecul e adresat celor 99 de draci, 99 de drăcărițe și 99 de drăcușori*] „Așa s-o³⁸ adușit/ trăs nin/ plesnin/ pin schini/ mărăcini/ numa sânji făcând-o...” (CH083F1).

Plantele cu nume care rimează adecvat. În descântecele *pe ursită*, numele a o serie de plante par a avea drept unică funcție intrarea în rimă cu numele stărilor psihologice pe care descântecul e menit să le inducă celui vizat sau cu numele acțiunilor pe care acesta va trebui adus să le sâvârșească:

³⁵ Vezi exemplul 1) în secțiunea *Busuioc*.

³⁶ Vom reîntâlni numele scaietelui în categoria numelor de plante care rimează cu starea pe care descântecul urmează să i-o inducă ursitului.

³⁷ Motivul acesta poate fi apropiat de reprezentarea crucificării Domnului Iisus pe icoane, cruci sau în biserici.

³⁸ În română, femininul *ursită* se poate referi deopotrivă la soțul sau la soția predestinat/ă.

1) „Tu, bâț de-**alun**/ să vină ca un nebun!/ Tu, bâț de **arțar**/ să vină ca un armăsar!/ Tu, bâț de **sânger**/ să vină ca un înger!/ Tu, bâț de **soc**/ să nu-i dea a sta-n loc!/ Tu, **fasui**/ să te duci să-i spui!/ Tu, **mazăre**/ să vină ca o pasăre!/ Tu, **bob**/ să dea ca un orb!/ Tu, **scăiete**/ să vină ca un arete!” (CH084F).

Usturoiul. Usturoiul³⁹ apare numai în descântecele prin care se neutralizează sau se întorc asupra promulgatorului lor descântecele de ură sau *pe ursită* în raport cu care clientul nu este beneficiar, ci „obiect magic”. Formulele indică de fiecare dată modul lui de întrebuințare, procedura magică în care intervine:

1) [*I se cere unui vultur sur să nimicească faptul (lat. factum), detaliindu-se procedurile prin care a fost pus în mișcare și întorcându-se asupra autorului magic efectele lui*]. „Că-i fapt cu țărni di la mormânt/ fapt zăcut trii zîli cu usturoi în curu cânilor/ fapt cu gât di lup...” (CH050F);

2) „Hăichi! Fatî grasî/ șî frumoasî/ cî ieu cu maiu ti-oi sdroghi/ cu usturoiu ti-oi îpuțî/ în patu cutărui n-ăi mai hi” (CH096F).

Plante care apar numai în procedurile magice

Există o singură plantă, **cânepa**, cultivată și prelucrată („muncită”) în mod esențial de femei, care apare exclusiv în procedurile magice ale scenariilor examinate. Am înregistrat trei ocurențe ale cuvântului, care e menționat în două descântece, unul de *amuțire a bărbatului*, al doilea numit *legătura și deslegătura*:

1) „[*Se descântă cu cânepă de vară, făcându-se patru noduri la spate*⁴⁰ *și legând-o la proptea de gard. Acolo se zice că rămâne legat bărbatul sau amantul cui i se face de urât*]” (CH115P);

2) „[*Se zice „legat” flăcăului sau bărbatului care nu se mai uită la altă fată sau femeie, afară de aceea pe care va fi cunoscut-o sau iubit-o vreodată și care se crede că l-a legat./ (...) Pentru legătura*

³⁹ Ion Ghinoiu (1997) menționează faptul că de Sfântul Andrei, la 29-30 noiembrie, fetele de măritat și feciorii de însurat se adunau într-o casă ale cărei uși și ferestre fuseseră frecate cu usturoi. Fetele aduceau fiecare câte trei căței de usturoi, un colac și o sticlă cu vin. Se veghea în jurul albiei în care se depozitase usturoiul pentru ca strigoi să nu-l fure, se bea și se petrecea, iar dimineața se juca hora în jurul albiei și se împărțea usturoiul participantelor, care-l foloseau ulterior în descântatul de dragoste (p. 149).

⁴⁰ Descântecele ale căror gesturi sunt efectuate cu mâinile la spate sunt descântece „negative” pe care agentul magic nu le asumă. Vezi și nota 20.

cuiva, se ia o ață de cânepă și se înnoadă nouă noduri, zicându-se versurile următoare...]” (CH116P);

3) „[În fine, apa se toarnă pe cel descântat, care șede pe o ață de cânepă, ale cărei nouă noduri au fost deslegate noaptea la stele]” (CH116P4).

Numele plantei trimite aici deopotrivă la *substanța* (cânepă) și *instrumentul* (firul) folosit pentru săvârșirea acțiunii fizice de a face sau desface noduri (înnoda/deznoda) prin care e semnificată metaforic acțiunea magică de „a lega” sau „dezlega” (limita sau libera) dorința cuiva.

Remarci finale

E important să studiem în ansamblul lor plantele folosite în descântatul de dragoste. Putem racorda astfel o tipologie a plantelor – *pozitive* (busuiocul, grâul, vișinul și mărul înflorit, bujorul, brândușa, ruja, măghiranul, isopul), *ambigue* (părul înflorit, pelinul, mătrăguna, cânepa) și *negative* (plantele înțepătoare, ciulinul, urzica, usturoiul) – la tipologia pragmatică a descântecelelor de dragoste – *pozitive* (de dragoste și frumusețe, de joc, împotriva urii); *ambigue* (de grăbit destinul, de adus ursitul/ursita, de asigurare a supunerii reciproce a soților, de menținere a dorinței în interiorul cuplului) și *negative* (de aruncat ura asupra unui rival/unei rivale). Plantele cu nume „retorice” (cele care asigură rimele, de exemplu) se situează în afara unei asemenea tipologii.

Distingând între *utilizările procedurale pozitive* sau *negative* ale plantelor și *utilizările retorice* ale numelor lor (pentru a modela ținta descântecului; pentru a asigura rimele), precum și între ocurențele din *proceduri* și cele din *formule* (care pot, la rândul lor, preciza procedura, alături de funcțiile de intensificare, încurajare, stabilire a încrederii, clarificare etc.), ajungem să putem „completa” *scenariile eliptice*, pentru care nu a fost culeasă procedura. Este astfel clar că orice scenariu ale cărui formule vizează obținerea frumuseții „văzute” a vișinului înflorit implică recursul la „apă neîncepută” în care vorbele sunt amestecate folosind un fir (mănunchi de busuioc) și întărite, în executările intensive, prin adăugarea, în amestec, a unei monede de argint, a mierii și a vinului, a unui fir de mătase roșie etc. Toate descântecele cu busuioc, grâu, vișine înflorite, vișini înfloriți, bujori ș. a. sunt descântece practice dimineața, înainte de răsăritul soarelui. Descântecele cu mătrăgună, soc, plante înțepătoare, cânepă ș. a. sunt, pe de altă parte, descântece care se practică mai degrabă seara sau în

timpul nopții. Adăugând unui scenariu care a fost cules incomplet elementele lui procedurale posibile, cercetătorul operează, mai mult sau mai puțin, la fel cu expertul magic care „citește” în formulă aluzii mnemotehnice ezoterice, trimitând la gesturile, obiectele și plantele pe care urmează să le întrebuințeze.

Asemenea aluzii ezoterice ne par a fi reprezentate de *topoi*, precum „culesul dragostelor” sau „trimisul urilor”, care nu sunt întotdeauna atât de abstracte pe cât par. Un mare număr de plante au numele populare de tipul *dragoste* (*Botrychium lunaria*, *Portulaca oleracea*, *Sedum fabaria*, *S. maximum*), *dragostea fetei* (*Euphrasia rostkoviana*, *E. stricta*), *drăgostiță* (*Sedum maximum*), *iarba dragostei* (*Botrychium lunaria*), *ură* (*Gymnadenia conopea*, *G. odoratissima*, *Lathyrus tuberosus*), *iarba urâciunii* (*Linaria vulgaris*), *iarba urâtului* (*Dianthus carthusianorum*, *D. compactus*), *urâta fetei* (*Lathyrus tuberosus*), *buruiană de urât* (*Dianthus superbus*). Alte designații, sinonime cu acestea, cum sunt *iarba dragostei*, *masa raiului*, *iarba zmeului*, *mângâierea apelor*, *limba cucului*, *mâna Maicii Domnului*, *sângele voinicului* ș. a. fac, de asemenea, semn către teme, personaje, substanțe recurente în descântecele de dragoste. Am amintit mai sus cazul plantei numite *desfăcătoare*. Ar putea fi, la fel, interogate denumiri populare cum sunt *iarba fecioarelor* și *iarba fetelor* (*Arthemisia absinthum*, *Drosera intermedia*), *buruiana Zburătorului* (*Hedera helix*) etc.

E posibil ca formulele magice dialogate să semnaleze cultul unor plante/substanțe, cândva încadrat în ritualuri ample. Mă refer la formulele în care apar dialoguri cu *pelinul domn mare* (dacă nu e o extindere a formulelor cu *mătrăgună*), *mătrăguna doamnă mare*, *vișina înflorită*, *vicșânelul înflorit*, *sfânta apă mergătoare/ ce vii de la sfântul soare*, *sfânta apă măgenea* etc.

Câmpurile textuale de care am vorbit în secțiunea *Baza de date RLCD* ne permit să definim cu mai multă finețe distribuția plantelor în descântecele de dragoste. În cele ce urmează, indicăm pentru fiecare nume de plantă frecvența totală (suma ocurențelor lui în formule și proceduri), precum și frecvența în fiecare din câmpurile textuale în care este atestat:

Busuioc (29 + 32) – F: 24, F1: 2, F2: 1, F3: 1, F4: 1; P: 22, P1: 4,
P2: 3, P6: 3

Grâu (9 + 1) – F: 7, F3: 1, F4: 1; P1: 1

Păr (7 + 4) – F: 7; P1: 2, P2: 2

Pelin (3 + 2) – F: 3; P: 2

Mătrăgună (1 + 3) – F: 1; P: 3

Vișin înflorit (19) – F: 16, F1: 1, F3: 1, F9: 1

Măr înflorit (7) – F: 6, F3: 1

Bujor (4) – F: 4

Brândușă (3) – F: 3

Rujă (3) – F: 3

Măghiran (2) – F: 2

Isop (1) – F: 1

Plante înțepătoare (19) – F: 14, F1: 2, F2: 3

Plante cu nume în rimă (12) – F: 11, F1: 1

Usturoi (3) – F: 3

Câneapă (3) – P: 1, P1: 1, P4: 1

TOTAL: 167 ocurențe.

Repartiția de mai sus poate contribui la o imagine mai nuanțată a funcției plantelor în scenariile magice de dragoste. Formulele și procedurile purtând numere apropiate corespund cazurilor de sincretism. Cele din poziția inițială (F1, P1) sunt legate de operațiile magice pregătitoare, „de intrare” în descântat, cele din poziții finale (F9, P6 etc.) semnalează modalități de încheiere a sesiunilor magice.

Poate că aspectul cel mai important al funcționării plantelor în descântatul de dragoste este însă faptul că aceasta are un caracter preponderent *imaginar*. Pentru descântecele de care ne-am ocupat este puțin important că unele dintre plante (busuiocul, mărul, bujorul, măghiranul, isopul, pelinul, mătrăguna, urzica, usturoiul) funcționează și ca plante medicinale, pe când altele (grâul, vișinul, brândușa, părul, cânepa, ciulinul) nu au valori medicinale recunoscute în cultura populară românească. Utilizarea simbolică în ritualuri străvechi (care ar face din mătrăgună iarba lui Mithra, după Istrătescu-Târgoviște, sau planta vieții și a morții după Mircea Eliade) sau în ritualul religios (vezi busuiocul sau isopul) sunt, în schimb, centrale. Și, la fel, imaginarul descântătoarelor selectează atent plantele prin care modelează, frumusețea ori preeminența după formă, culoare, mărime, recurge la nume, conservând tacit indicații asupra funcționării magice a plantei, și optează pentru nume sufixate care vor intra ușor în rimă cu numele stărilor psihologice vizate prin descântat.

Lucrări citate

- Maria Bâtcă (2001), (2002) – Bâtcă, Maria, „Costumul ceremonial de nuntă”, în *Sărbători și obiceiuri*, vol. I. *Oltenia*, București, 2001, p. 78-87; vol. II. *Banat, Crișana, Maramureș*, București, 2002, p. 61-76
- Bibesco (1923) – Bibesco, Princesse, *Isvor le pays des saules*, vol. I-II, Paris, Plon, 1923
- Alexandru Borza (1968) – Borza, Alexandru, *Dicționar etnobotanic*, București, Editura Academiei, 1968
- Valer Butură (1936) – Butură, Valer, *Cultul mătrăgunii în Munții Apuseni*, în „Grădina mea”, an. II, nr. 10-11, 1936, Cluj
- Germina Comanici (2002) – Comanici, Germina, „Sărbători și obiceiuri cu dată mobilă”, în *Sărbători și obiceiuri*, vol. II. *Banat, Crișana, Maramureș*, București, 2002, p. 238-239
- Ștefania Cristescu-Golopenția (1940) – Cristescu-Golopenția, Ștefania, *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)*, București, Institutul de Științe Sociale al României, 1940 (republicat: București, Editura Paideia, 2002)
- Paul Drogeanu (2002) – Drogeanu, Paul, „Sărbători și obiceiuri comunitare”, în *Sărbători și obiceiuri*, vol. II. *Banat, Crișana, Maramureș*, București, 2002, p. 271-282
- Mircea Eliade (1980) – Eliade, Mircea, *De la Zamolxis la Gingis-Han*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980
- Ion Ghinoiu (Dicționar, 1997) – Ghinoiu, Ion, *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, București, Editura Enciclopedică, 1997
- Ion Ghinoiu (1997a) – Idem, „Iordănițul”, în Ion Ghinoiu, 1997, p. 88.
- Ion Ghinoiu (2001), (2002) – Idem, „Înmormântarea”, în *Sărbători și obiceiuri*, vol. I. *Oltenia*, București, 2001, p. 137-235; vol. II. *Banat, Crișana, Maramureș*, București, 2002, p. 126-191
- Sanda Golopenția (1998) – Golopenția, Sanda, *Desire Machines. A Romanian Love Charms Database*, Bucharest, The Publishing House of the Romanian Cultural Foundation, 1998
- Istrățescu-Târgoviște (2012) – Istrățescu-Târgoviște, Cristian Ioan, *Zarathustra în spațiul carpato-balcanic românesc*, Timișoara, Editura Brumar, 2012
- Simion Florea Marian (2000) – Marian, Simion Florea, *Botanică românească*, București, Editura Paideia, 2000
- Georgeta Moraru (2001) – Moraru, Georgeta, „Nașterea”, în *Sărbători și obiceiuri*, vol. I. *Oltenia*, București, 2001, p. 7-60; vol. II. *Banat, Crișana, Maramureș*, București, 2002, p. 3-35
- Mihai Pop (1970) – Pop, Mihai, „Descântecele”, în Al. Rosetti, M. Pop, I. Pervain, Al. Piru, *Istoria literaturii române*, vol. I. *Folclorul. Literatura română în perioada feudală (1400-1780)*, București, Editura Academiei, 1970, p. 53-63
- Mihai Pop (1976) – Pop, Mihai, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, 1976
- Radu Răutu (1998) – Răutu, Radu, *Antologia descântecelor populare românești*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1998

- Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. I. *Oltenia*, București, Editura Enciclopedică, 2001; vol. II. *Banat, Crișana, Maramureș*, București, Editura Enciclopedică, 2002
- Ofelia Văduva (2001) – Văduva, Ofelia, „Nunta”, în *Sărbători și obiceiuri*, vol. I. *Oltenia*, București, 2001, p. 61-136
- Ofelia Văduva, Cornelia Pleșca, Emil Țârcomnicu (2002) – Văduva, Ofelia, Cornelia Pleșca, Emil Țârcomnicu, „Nunta”, în *Sărbători și obiceiuri*, vol. II. *Banat, Crișana, Maramureș*, București, 2002, p. 36-125

Abstract

The corpus of the study is represented by 119 magic scenarios consisting of one or several formula (F) and/or procedure (P) components. The model of a scenario is F1P1F2P2 ... FnPn or P1F1P2F2 ... PnPn, where n goes up to 9 for the formulas and up to 10 for the procedures. Each of the F1, F2 ... Fn, P1, P2 ... Pn types represents a distinct textual field. The scenarios were published in the volume *Desire Machines: A Romanian Love Charms Database*. The database contains 283 textual fields (155 formula and 128 procedure positional types) regrouped in ten types of structural scenarios.

The author distinguishes between the occurrence of plant names in the versified texts of the formulas and in the prose descriptions of the procedures as well as between the occurrences appearing in position 1, 2 ... n among the various formulas/procedure components of a scenario. Taking into account the textual fields of their components elliptic scenarios can thus be „completed”.

A typology of magic plants is developed and brought into correspondence with the pragmatic typology of love charms. Thus *positive* (basil, wheat, blooming cherry or apple tree, peony, marjoram, hyssop), *ambiguous* (blooming pear tree, wormwood, mandrake, hemp) and *negative* (thistle, nettle, garlic) magic plants respectively characterize love charms that have a *positive* (charms for love, beauty and honor; charms against hate), *ambiguous* (charms for bringing one's fated partner, for ensuring reciprocal submission in the couple, or for limiting sexual desire to the members of the couple), or *negative* (charms for casting hate upon a rival) magic function.

IPOSTAZE ALE DIVINITĂȚILOR DESTINULUI ÎN CREDINȚE ARHAICE ȘI ÎN LITERATURA POPULARĂ

Adina HULUBAȘ*

Problematica zeitelor destinului autohtone a preocupat numeroși cercetători de-a lungul timpului, nu numai datorită practicilor etnografice legate de *Masa Ursitoarelor* și a credințelor corolare lor, ci și grație numeroaselor povești legate de condiția umană și de norocul aparent arbitrar ce o stăpânește. Referințele la zânele ce împart soarta într-un mod neînțeles de oameni apar în cântecele lirice, care sunt dominate de accente de jale și supărare, în povești și basme, precum și în legende.

Denumirile pe care le-au primit divinitățile prezente atât la naștere, cât și la moarte, după cum vom vedea, intră în categoria numelor tabu în comunitățile românești, atunci când nu este folosită derivarea verbului *a ursi*. Apelativele de *Ursoi*, *Ursoaice* sau *Ursoni* (invocate de Tudor Pamfile prin citarea unor surse din sudul țării¹, dar care sunt prezente și la sud de Dunăre²), *Ursoaie* (Hărțăgani – Hunedoara)³ sau *Ursoane* (Pustiniș – Timiș)⁴ fac parte din același fenomen lexical de formare a cuvintelor prin sufixare și nu par a avea vreo legătură cu zoonimul *urs*, fiind derivate ale radicalului *urs-* (< *a ursi*).

* Institutul de Filologie Română „A. Philippide” Iași – România.

¹ Vezi Tudor Pamfile, *Mitologia poporului român*. Ediție îngrijită și prefațată de I. Oprișan, București, Editura Vestala, 2006, p. 491.

² Vezi Virgil Nestorescu, *Românii timoceni din Bulgaria. Grai. Folclor. Etnografie*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1996, p. 87, 116 și Monica Budiș, *Comunitatea românească de pe Valea Timocului bulgăresc*, București, Editura Militară, 2001, p. 268. Trebuie remarcat însă că în discursul locuitoarei din Vârfu – Bulgaria (înregistrată în 1998), din ultima lucrare citată, lexemul *Ursoaice* alternează cu cel de *Ursătoare*.

³ *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. III. Transilvania, București, Editura Enciclopedică, 2003, p. 17.

⁴ *Ibidem*, vol. II. Banat, Crișana, Maramureș, București, Editura Enciclopedică, 2002, p. 14.

Eufemismele urmăreau să le câștige bunăvoința printr-un apelativ encomiastic, precum *mire*⁵ (frumoase⁶), aveau o natură descriptivă, precum în cazul cuvântului *albe*⁷, suprapuneau acțiunea peste autorul ei în numele *hărăsitorilor*⁸ (tot așa cum li se spune și azi *ursite* – cele ce hotărăsc ursita omului) ori identificau pur și simplu principiul care stă la baza destinului, numind ursitoarele *cașmete*⁹ (de la cuvântul din româna veche *câsmet*, *câzmete*, „noroc”). În cazul eufemismului *albe*, trebuie remarcată totodată încărcătura mitologică a acestei non-culori descrisă în localitatea Livezile din Vrancea, la sfârșitul secolului al XIX-lea. „Ursitoarele sunt trei femei «foarte frumoase cu vestminte albe ca zăpada»”¹⁰. Fiind călătoare între lumi, zeitățile destinului au o imaterialitate specifică sacrului și statutului tranzitoriu, frecvent evidențiat cromatic în acest mod (doliul alb ca empatie magică făcută cu *dalbul de pribeag*, vopsirea neofiților în alb în cadrul riturilor inițiatice sunt alte exemple ale liminarității imanente).

Albele nu fac parte exclusiv din imaginarul obiceiurilor de naștere, după cum o dovedesc credințele macedoromâne. La acest popor, grup etnic, a fi *agudit di Albe* desemnează o afecțiune gravă din categoria epilepsiei și are ca echivalent nord-dunărean boala cauzată de Iele. Remediul magic consta, la macedoromâni, în purificarea la izvorul Albelor, unde bolnavul mergea îmbrăcat în alb sau purtând o năframă albă. Un descântec spus cu acest prilej leagă ipostaza zânelor de prima etapă a vieții: „Albelor și dulcelor,/ Să veniți să desmierdați pe *cei mici*,/ Ce mi-ați dat,/ Să-mi luați,/ Ce mi-ați luat/ Să-mi dați!”¹¹ Definiția

⁵ Vezi Teodor T. Burada, *Obiceiurile la nașterea copiilor poporului român din Macedonia*, în „Convorbiri Literare”, București, tom. XXVI, nr. 1, 1892, p. 44 și Dumitru Cosmulei, *Datini, credințe și superstiții aromânești*, București, Biblioteca de Popularizare Lumina, 1909, p. 8.

⁶ Vezi Petru Caraman, *Conceptul frumuseții umane reflectat în antroponimie la români și în sud-estul Europei*. Ediție îngrijită, indice și bibliografie de Silvia Ciubotaru. Introducere de Ion H. Ciubotaru, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2011, p. 377.

⁷ Teodor T. Burada, *op. cit.*, p. 44.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970, p. 428.

¹¹ Emil Țîrcomnicu, *Obiceiuri și credințe macedoromâne. Dicționar*, București, Editura Biblioteca Bucureștilor, 2009, p. 12.

zeițelor destinului este completă în această creație populară: ele reprezintă o instanță de care depinde conținutul vieții, șansele și lipsurile ei. Textul magic urmărește refacerea legii inițiale, dând viața bolnavului de la început, atât pentru a beneficia de puritatea incipientă, cât și pentru a câștiga o nouă scriere a sorții.

Într-un basm cules din Tecuci de Tudor Pamfile în 1905, ursitoarele sunt denumite *Zodii*¹², nu doar sub efectul astrologiei, ci și pentru că zodia devine sinonimă norocului în expresii precum „a se afla sub o zodie bună”. Denumirea de *Hărioase*¹³, ține de o analogie magică prin care cei care le-au dat numele încearcă să influențeze conținutul ursirii. Dacă zânele hărăzesc în funcție de toana în care se află, un astfel de nume, a cărui semnificație este „vesele, bine dispuse”¹⁴, induce un destin fericit nou-născutului, prin corespondența dintre starea de spirit a divinităților voioase și ceea ce ele menesc. Din aceeași categorie magică face parte și denumirea meglenoromână de *rășnițili*¹⁵/*rășnitili* sau *nărășnitsili*¹⁶, care pare a proveni din *rășănit* – „vesel la inimă, voios”¹⁷.

O altă variație este dată de genul gramatical al substantivului *ursitori*, întâlnit atât ca feminin, cât și ca masculin. Cea mai răspândită este însă imaginea unor femei/fecioare, despre care se credea în localitatea ieșeană Balș că ar fi chiar surori, în acord cu o relatare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: „Fete mari, surori” (Ceptura – Prahova)¹⁸. Atunci când soarta este decisă de ursitori bărbați, genul nu rămâne constant de-a lungul povestirii, cum se întâmplă în povestea citată de Tudor Pamfile, în care divinitățile destinului sunt trei mocani, dar la finalul ei se spune că „cine n-ascultă sfaturile tainice ale Ursitoarelor,

¹² Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 495.

¹³ Dumitru Cosmulei, *op. cit.*, p. 10.

¹⁴ Tache Papahagi, *Antologie aromânească*. Literatură poporană. Literatură cultă. Muzică poporană. Vederi etnografice. Introducere. Glosar complet în limba franceză, București, Tipografia „România Nouă”, 1922, p. 444.

¹⁵ Pericle Papahagi, *Megleno-românii. Studiu etnografico-filologic*, vol. I, București, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, 1902, p. 124.

¹⁶ Emil Țircomnicu, *op. cit.*, p. 63.

¹⁷ Th. Capidan, *Meglenoromânii*. Vol. III, *Dicționar meglenoromân*, București, Monitorul Oficial, s.a., p. 246.

¹⁸ Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, București, Editura Minerva, 1976, p. 350.

după hotărârea lor, se cuvine să moară!”¹⁹ Un alt basm, cules în 2004 din satul Celei – Olt, subordonează binecunoscutele Ursitoare unei prezențe masculine, numită *Ursătoru*. El își schimbă în fiecare noapte reședința, ceea ce are directe implicații asupra felului în care menește viețile nou-născuților²⁰.

Dacă așezăm arhetipul cultural prin care parcursul vieții omului este atribuit unor entități prezente la naștere în contextul său universal, vom remarca lesne că el conține trei divinități feminine: grecii credeau în *moire*, romanii în *parce*, scandinavii aveau și ei trei *nornes*, în timp ce la lituanieni existau zânele *laimės*²¹. Compararea poveștilor în care Ursitorul decide viitorul pruncului cu motivele prezente în narațiunile despre noroc, ne va conduce la observația că are loc o suprapunere semantică între antropomorfizarea șansei și caracteristicile Ursitoarelor. Cu siguranță, ipostaza celor „trei năluci în formă de femei, îmbrăcate în alb” (Dudu – Olt)²² este cea reprezentativă, iar operarea unei distincții semantice între cele două genuri gramaticale ar fi inutilă la nivel etnologic, atâta timp cât ambele ipostaze se subsumează funcției de hierofant al sorții. Putem considera deci că Ursătoru din narațiunea antologată de Ion Oprișan reprezintă, în fapt, norocul pe care Ursitoarele îl comunică numai celor inițiați, altminteri o „inferioritate ierarhică” a Parcelor românești nu este posibilă nici măcar față de Dumnezeu creștin. Persa Rakovič, o româncă aflată în Serbia la sfârșitul veacului trecut, explica independența magică a Ursitoarelor: „Nu puace Dumniezâu niimic sa faca bre, ca ialie ursaza și cum zâc ialie așa iie. (...) Ial a lasat Buog ursâtuorilii care cum reșâasc la uom așa sa fie a ial nu puace sa prozâca ial almitriia” (Petrovac – Serbia)²³. Așadar, nimeni nu poate rescrie soarta hotărâtă de zeițele destinului, ele decid și hotărârea lor este imuabilă.

¹⁹ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 500.

²⁰ Vezi Ion Oprișan, *Basme fantastice românești.*, vol. IV. *Basme superstițioase-religioase*, București, Editura Vestala, 2004, p. 278-286.

²¹ Algirdas Julien Greimas, *Despre zei și despre oameni. Studii de mitologie lituaniană*. Traducere de Rodica Paliga. Glosar de termeni și divinități lituaniene de Sorin Paliga, București, Editura Meridiane, 1997, p. 170.

²² Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 350.

²³ Dejan Dimitrijevic Rufu, *Les deesses du destin*, în „Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens”, no. 14, Paris, 1989, p. 161.

Insurmontabil este mai ales cel de-al treilea verdict pe care îl dă „Șchioapa” (corespondenta autohtonă a Parcei Athropos) sau „cea mai mică”, adică personificarea morții. Cel dintâi nume, care subliniază caracterul infernal al entității²⁴ ce întrupează sacrul stâng, după cum delimitează Roger Caillois zona maleficului, este atestat la sfârșitul secolului al XIX-lea în localități din Moldova, precum satul vrâncean Lespezi²⁵, dar și din Pietroșani – Teleorman²⁶. În zilele noastre, locuitorii satelor moldovene nu par a-și fi pierdut acest prototip al celei de-a treia zeițe ursitoare, temută și respectată în același timp, conform definiției sacrului. Spusele ei decisive îi îndreptățesc pe locuitorii din Straja – Suceava să declare: „Cam una-i ursitoare”, în timp ce *surorile ei mai mari* devin simple acompanioane. Motivul acestei eclipsări ține, aparent, de temperamentul zânei: „A mai rea-i Șchioapa” (Bordeasca Veche – Vrancea) și justifică precauțiile rituale: „Aceia șchioapî cicî-i mai puternicî, dac-o superi, ursăști și așa sî faci. Aia frumoasă n-ari puteri” (Brăhășești – Galați)²⁷.

Modalitatea prin care se încearcă îmbunarea zeitelor destinului ține, în principal, de practica *Mesei Ursitoarelor*, dar și de alte superstiții. Pe de o parte se încearcă influențarea stării de spirit a *Mirelor* în ajunul sosirii lor, printr-o analogie magică: „Cei din casă, părinții, trebuie să fie tot cu coraje, să se bucure, că așa au să fie și ursitoarele când sosesc” (Runc – Gorj)²⁸, iar pe de altă parte se iau măsuri de prevenire practice, ca pentru niște musafiri: „Câinii se dau de la casă în seara aceasta ca să nu sperie cașmetele”²⁹, căci atunci „când sânt necajite, mușcate de câini, ursesc rău copilului. Când sânt vesele, ursesc bine ca la boieri” (Tismana – Gorj)³⁰.

Statutul de mezină al celei de a treia Ursitoare este sinonim la nivel magic cu însemnarea fizică, argumente fiind atât informațiile

²⁴ Pentru simbolistica personajelor șchioape din literatura populară vezi Adina Hulubaș, *Trasee inițiatice în folclorul literar românesc. Structuri stilistice*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2009, p. 296.

²⁵ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 428.

²⁶ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 351.

²⁷ Precizăm faptul că toate informațiile de pe teren fără trimitere bibliografică sunt înregistrate în Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei de la Iași (AFMB).

²⁸ Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești. Contribuții la reprezentarea spațiului, timpului și cauzalității*. Cu o postfață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Cartea Românească, 1985, p. 170.

²⁹ Teodor T. Burada, *op. cit.*, p. 44.

³⁰ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 351.

etnografice similare, cât și puterile simbolice ale ultimogeniturii. Acestea sunt valorificate artistic în basmele fantastice, dar și în practicile de descântat, fiindcă se consideră că cel din urmă copil născut într-o familie are puterea de a vindeca. A fi șchiop sau a fi cea mai mică semnifică, *in extremis*, același lucru – avem de a face cu un personaj marcat la nivel magic, capabil să schimbe cursul lucrurilor.

La sfârșitul secolului al XIX-lea era evidentă natura deosebită a mezinei ursitoare: „Cea mai mică se zice că are puterea de a decide asupra norocului” (Tichilești – Constanța); „ursesc în ordinea vârstei însă tot ce spune cea mică rămâne” (Oltina – Constanța)³¹. Persistența credinței că „cea mică hotărăște soarta”³² vorbește, de fapt, despre cum este percepută moartea însăși în condiția umană. Ceea ce spun primele două ursitoare este neglijabil, din punctul de vedere al vieții perisabile, căci, indiferent ce ar face omul, el rămâne „dator cu o moarte” și oricând ar veni ea, nostalgia după existență transformă momentul într-o întâmplare nefastă.

Un basm antologat de Ovidiu Bârlea transfigurează toate date etnografice de mai sus pentru a construi un timp mitic: „A vint trei ursători. Aiestea ierau căteștrele surori. A mare: – Să hie bogat și norocos. A mijloac: – Să fie hoț și criminal! A mică: – Lăsați să fie ca mine, că eu sun cam șkioapă și nu po să rânduiez mereu: când o fi dă noo ani să vie un vân turbat să-l ia să-l verse-n munți turbați!” (Bughea de Sus – Argeș)³³. Textul sugerează o creștere graduală, de la o ursitoare la alta, a răului existențial, cea de-a treia voce având sonoritatea unei sentințe definitive și irevocabile.

Variante ale arhetipului format din cele trei Ursitoare vorbesc despre una, două, cinci, șapte, nouă sau chiar 12 zeițe ale destinului. Dimitrie Cantemir oferea, la începutul secolului al XVIII-lea, explicații etnografice în baza unui „tracism” cvasi-general pentru divinitățile arhaice consemnate³⁴. Moldovenii „cred că acestea ar fi două fecioare, ce se află de față la nașterea oricărui copil și care îi dăruiesc, după voia lor, însușiri sufletești și trupești și îi hotărăsc de la început toată

³¹ *Ibidem*. Vezi și Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 427.

³² Gh. F. Ciaușanu, *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă*, București, Librăriile Socec & Comp. și C. Sfetea, 1914, p. 378.

³³ Ovidiu Bârlea, *Antologie de proză populară epică*, vol. I, București, Editura Pentru Literatură, 1966, p. 544-545.

³⁴ Vezi Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*. Postfață și bibliografie de Magdalena Popescu, București, Editura Minerva, 1973, p. 258.

nenorocirea și toată năpasta ce va întâmpina în viață”³⁵. Oscilația numărului în care vin aceste entități ale sorții l-a făcut pe Greimas să consacre o analiză specială ipostazelor lituaniene, sub titlul *O Laima sau trei Laimos?*³⁶ Chiar și atunci când numărul Ursitoarelor depășește cu mult modelul trinitar, cea care vorbește ultima are rolul principal. În basmele tip *Frumoasa din pădurea adormită* ATU 410, nenorocirea poate fi ameliorată tocmai datorită faptului că una dintre Ursitoarele bune nu a apucat să o menească pe copilă.

Identitatea mai precisă a acestor entități chemate de nașterea unui copil duce de fiecare dată în preajma divinităților din categoria zânelor și o investigație atentă scoate în evidență faptul că zeitățile sunt prezente și în timpul altor evenimente ontologice. Dacă în limba lituaniană Laima, ursitoarea, are un nume apropiat de Laumė, care înseamnă „zână”³⁷, în spațiul autohton ursitoarele sunt adeseori identificate astfel, după cum arată informațiile de teren din șase județe moldovene, dar și cele culese din Poiana – Vâlcea³⁸. La începutul secolului trecut, în Oltenia, ele erau percepute în mod similar: „Trei zine care umblă nevăzute prin lume”³⁹.

O singură atestare, localizată în Alexești – Iași, spune însă, despre zeițele ce vin în primele zile după apariția pe lume a unui copil, că sunt *dzori*, ceea ce ne trimite imediat în sfera obiceiurilor funebre. „Ele domină, de fapt, întreg ciclul obiceiurilor familiale, lăsându-și amprenta asupra destinului fiecăruia dintre actanții principali, ca factori de referință în riturile respective de pretutindeni”⁴⁰. Simetria dintre cele două puncte extreme ale vieții, nașterea și moartea, a fost remarcată prima dată de către Florica Lorinț, grație unei culegeri de teren din 1967, făcută în localitatea maramureșeană Săcel-Vișeu, în care *Masa Ursitoarelor* constituie și o practică funebră: „Atunci când moare cineva, pune pe masă un pahar cu horincă, mâncare pentru Ursitoarele. Vin și când moare un om, da nu le vede nimeni, în casă, până dimineață, a treia zi”⁴¹.

³⁵ *Ibidem*, p. 259.

³⁶ Algirdas Julien Greimas, *op. cit.*, p. 169-170.

³⁷ *Ibidem*, p. 169.

³⁸ *Sărbători și obiceiuri*, vol. I, p. 26.

³⁹ Ch. Laugier, *Sănătatea în Dolj. Monografie sanitară*, Craiova, Institutul Grafic „Samitca”, 1910, p. 52.

⁴⁰ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. II. *Obiceiuri familiale și calendaristice*, Iași, Editura Presa Bună, 2002, p. 6.

⁴¹ Florica Lorinț, Mariana Kahane, *O ipostază a Ursitoarelor în credințe și obiceiuri*, în *Folclor literar*, vol. II, Timișoara, 1968, p. 181.

Ajungând la concluzia că Zorile nu constituie altceva decât o ipostază a Ursitoarelor, se citează un cântec ritual-ceremonial, cules de astă dată de cealaltă semnatară a studiul invocat aici, Mariana Kahane: „Voi zorilor, zori/ Toate *trei surori*/ Voi să nu zoriți...” (Runcu – Gorj). Mai mult, entitatea comună Ursitoare – Zâne – Zori este argumentată și cu o mărturie a unui localnic din Bota – Gorj: „«Zorile vin tot ca Ursători...» (spune că știe de la mama ei și de la bătrâni. Adaugă ca sunt «trei Ursători»)”⁴². Ion H. Ciubotaru a găsit și în Moldova, în localitatea băcăoană Oituz, masa pentru Ursitoare pusă în camera în care cineva trage să moară⁴³.

Monografia obiceiurilor de naștere elaborată de Simeon Florea Marian conține un alt indiciu al echivalenței dintre cele două hierofanii: „Moașa măsoară statul pruncului cu trei fire de mătase roșie și le înfășoară în jurul paharului; masa se pune la capul nepoatei”⁴⁴. Ofranda se face așadar și pentru cel venit în *lumea albă* și pentru *dalbul de pribeag*. Ambii sunt măsuși la începutul călătoriei lor ontologice în scopuri magice, menite să-i individualizeze în viziunea divinităților responsabile cu destinul uman și să-i protejeze (culoarea roșie îl apără pe nou-născut, *statul mortului* pleacă o dată cu el în mormânt) de întâmplări nefaste.

Identitatea celor două tipuri de apariții sacre este dată, din nou, de percepția morții. Ultima ursitoare decide finalul vieții, pentru a se întoarce alături de surorile ei să preia sufletul eliberat de materialitate. Această ipostază a Parcei Athropos este și *Zâna bătrână* dintr-un cântec ritual-ceremonial cules în 1966: „Scoală, Ioane, scoală/ Scoală de te uită/ Sus la răsărit/ Vezi ce s-o ivit:/ Un pom înflorit/ Cu frunza mărunță/ Cu umbra rotundă./ Dar la umbra lui/ Cine să umbrea?/ O zână bătrână/ Cu condeiu-n mână/ Cu hârtia-ntr-alta./ Roagă, dragă, roagă/ Pe tine să te treacă/ La vii, nu la morți...” (Cireșu – Mehedinți)⁴⁵. Speranța disperată de întoarcere din morți valorifică motivul *scrierea sufletelor*, pe care profesorul Ion H. Ciubotaru l-a găsit transformat sub evoluția culturală din ultimii 2000 de ani. Bocetele din Moldova conțin figura Maicii Domnului și a Arhanghelului Mihail cu aceeași funcție thanatică

⁴² *Ibidem*, p. 182.

⁴³ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*

⁴⁴ Simeon Fl. Marian, *Nașterea la români. Studiu etnografic*. Ediție critică de Teofil Teaha, Ioan Șerb, Ioan Ilișiu. Text stabilit de Teofil Teaha, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1995, p. 100.

⁴⁵ Florica Lorinț, Mariana Kahane, *op. cit.*, p. 180.

precum cea a zânei bătrâne⁴⁶. Un fenomen cultural similar are loc și în suprapunerea credinței arhaice în Cartea Sorții peste religia creștină: „Fiecare are scris la Dumnezeu ce i se va întâmpla”, credeau nu de mult locuitorii din Ivești – Vaslui.

Convingerile arhaice profunde ale locuitorilor rurali au făcut posibilă o întâmplare culeasă din Curtești – Botoșani de cercetătorul ieșean invocat mai sus. Marcat de o boală letală, un sătean și-a „negociat” momentul morții, printr-o evidentă capacitate de comunicare cu sacrul. Mărturia aparține văduvei: „Barbatu meu o spus într-o sarî (sî uita așa pin casî): – Ti rog lasî-mă, nu mă lua pi mini-ntăi; *scrii-mă* al patrulea! Și așa o fost; o murit întâi trii oameni din comunî și al patrulea o murit el”⁴⁷.

În timp ce divinitatea supremă nu are puterea de a modifica deloc cursul vieții stabilit de ursitoare, înainte de pronunțarea „verdictului” este posibilă o influențare pozitivă a destinului; de aceea, în satul sucevean Breaza, mama își ursea singură copilul chiar în timpul travaliului, gândindu-se că va fi bun, cuminte și norocos. Simeon Florea Marian indică un fenomen asemănător, ce are la bază îmbunarea *zânelor*: „Soarta se poate schimba numai înainte de a se scrie în *Cartea sorții* prin rugă la ursitori”⁴⁸. Acesta este conținutul mesajului pe care îl scrie zâna cea bătrână în cântecele ritual-ceremoniale, adică Șchioapa sau Athropos.

Toposul acestei cărți sacre apare în relatările de pe teren în localitatea Sirețel din județul Iași și în Dolheștii Mari – Suceava, în ultimul sat fiind identificată cu o lucrare de astrologie, printr-o contaminare cu credința în steaua fiecărui om în parte: „Tăt omu ari soarta lui așa cum scrie în cartcea dgi zodii”. Aceeași asociere mentală a provocat și descrierea primită în Bijghir – Bacău: „Când se naște un copil, se naște pe cer o stea nouă, steau lui și în cer apare o carte, unde se scrie tot despre el”. Atât motivul stelei, cât și cel al scrierii sorții, au avut rezonanță la nivel paremiologic, expresii precum „Vai de steaua lui!” sau „Ce ți-e scris, în frunte ți-e pus” circulând și astăzi în mod frecvent în toate mediile, nu doar în cel rural. În 1902, Iuliu Zanne explica astfel formula *a fi scris*: „Dumnezeu are o carte mare, în care stă scris tot ce are să pățească

⁴⁶ Vezi Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1999, p. 302.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁸ Simeon Fl. Marian, *op. cit.*, p. 101-102.

omul, în viață. Ce are să se întâmple, hotăresc ursitoarele, la născerea copilului. Această credință e veche ca lumea și o întâlnim la Romani (cărțile Sibilei), la Elini și în tot Orientul (fatalismul)⁴⁹. Suprapunerea stratului cultural păgân cu cel creștin face din divinitatea supremă un simplu „trezorier”, în timp ce zeităților destinului le aparține dreptul de autor asupra existenței umane.

Pentru ipostazele antropomorfizate ale destinului este relevant mai cu seamă toposul cărții în care se scrie cu roșu viața și cu negru moartea oamenilor, datorită percepției pe care o avea omul arhaic despre abilitatea scrierii. Prin scris, cuvântul magic capătă puteri hiperbolice, un argument în acest sens fiind folosirea cu rol atât apotropaic, cât și terapeutic, a Cărților de Sancă. Dacă *verba volant*, cuvintele Ursitoarelor rămân în cartea vieții și „cum îi e scris [omului], așa duce viața” (Căpotești – Bacău). Soarta se derulează după voia *Zorilor*, „oricât ar vrea omul să se împotrivească” (Laza – Vaslui).

Într-un basm aflat într-o antologie elaborată de Tudor Pamfile, băiatul rău ursit nu încearcă să se abată de la ce i s-a hărăzit, dar primește chiar de la cele trei Ursitori, a căror ipostază sunt *trei mocani*, o probă imposibilă, specifică basmelor: el trebuie să afle cartea vieții sale, ce „stă deschisă în chilia de piatră de la izvorul Iordanului”⁵⁰. Alături de *fântâna lui Adam* și *câmpul Rusalimului*, izvorul apei sfințite de Mântuitor face parte din geografia sacră specifică pentru creștinism și indică un punct central al cunoașterii absolute. Basmul trassubstanțializează credințele populare în descrierea „bibliotecii” în care se află documentul documentelor: „Înauntru era o masă săpată în stană ? și un covor frumos peste dânsa, iar pe dânsul sta cartea zilelor lui Petrea. În cartea asta a vieții se află, cică, scris tot ce are să pătimească omul în lumea lui Dumnezeu, de când se naște și până când moare”⁵¹ (sublinierea autorului). Aceeași formulă poate fi spusă fără pretenții estetice oricând de săteni, grație memoriei culturale, iar modalizatorul *cică* (< „se zice că”) ar oferi vorbitorului statutul protejat al unui simplu colportor de tradiții.

⁴⁹ Iuliu Zanne, *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia*, vol. VII, București, Editura Librăriei Socec & Comp., 1902, p. 151.

⁵⁰ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 500.

⁵¹ *Ibidem*.

La rândul ei, magia cititului devine o salvare pentru situații aparent fără ieșire. În basmul *Cu un fecior*, cules de Ovidiu Bârlea din Bughea de Sus – Argeș, fata împăratului este trezită din morți în noaptea de dinaintea înmormântării. Miracolul se produce prin apariția bruscă a unei cărți pe care eroul o citește de trei ori. Volumul conține și o „posologie”: „Cine va citi cartea asta dă trei ori, să nu rămâie nici-o slovă, va-nvia mortu!”⁵², prin respectarea căreia feciorul mai vindecă o fiică regală. Antologia citată conține și un alt text din satul Fundu-Moldovei – Suceava, în care nopțile de chin inițiatice sunt depășite de neofit prin citirea îndârjită a unei cărți⁵³, ceea ce ne apropie de povestea tip AT 931 aflată în Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, în care ipostaza autohtonă a lui Oedip își ispășește grelele păcate prin citirea unei cărți sacre zeci și zeci de ani, închis fiind într-o chilie⁵⁴ similară cu sălașul Cărții din basmul cules de Tudor Pamfile. Viața și moartea, destinul și mântuirea par a fi închise în această carte a cărților, ai cărei autori absconși nu pot fi alții decât zânele Ursitoare.

Pe lângă caracteristica scrierii fatidice, ele sunt pretutindeni în lume reprezentate ca zeițe torcătoare. Așa cum a subliniat Silvia Ciubotaru, încă de acum 4000 de ani se începea „seria divinităților care prezidau nașterea, derularea zilelor și decesele” cu Marea Zeiță hittită ce ținea în mâini o furcă și un fus. În mod similar au fost imaginate statuar Athena din Palladion și zeița scandinavă a căsnicieii, Frea⁵⁵. Metafora firului tors, urzit (relația de paronimie cu verbul la participiu „ursit” nu pare întâmplătoare în acest context) sau țesut este valorificată în vorbirea cotidiană prin formule de tipul „mă trage așa acasă” (la baștină) sau „atât i-a fost așa”, folosite pentru a conchide asupra unei dispariții fulgerătoare a unui membru al colectivității.

Comparație frecventă a lumii cu o țesătura amplă, al cărei „desen din covor” (Henry James) este vizibil doar pentru ochiul divin a fost extinsă de Humbolt și la asemănarea dintre o limbă și o uriașă urzeală, dat fiind faptul că limba reprezintă modul în care un popor vede lumea (Dumitru Irimia). Păstrând în minte faptul că Ursitoarele constituie modelul arhetipal al țesătoarelor, am putea încerca o

⁵² Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 567.

⁵³ *Ibidem*, p. 537.

⁵⁴ AFMB, Mg. 219, II, 4. Inf.: Ionel Gh. Ion și culegător: Ion H. Ciubotaru.

⁵⁵ Silvia Ciubotaru, *Implicații arhaice ale torsului*, în „Anuarul de Folclor”, V-VII (1984-1986), Cluj-Napoca, p. 269.

explicație în această cheie pentru următoarea formă de divinație atestată, peste timp, de Simeon Florea Marian⁵⁶ și Pamfil Bîlțiu: „După ce termina de țesut, grăvida lua fușteii de la războiul de țesut și îi punea între genunchi, apoi închidea ochii și ieșea afară în curtea casei. Dacă în momentul în care deschidea ochii zărea un bărbat, însemna că va avea băiat, iar dacă zărea o fată sau femeie, va avea fată” (Cupșeni – Maramureș)⁵⁷. Valoarea simbolică a muncii la *stative* poate deschide un canal de comunicare cu planul sacru, de unde vine răspunsul căutat de viitoarea mamă.

Ursitoarele sunt cele care prefac firul vieții și tocmai de aceea activitatea lor nu trebuie tulburată ori dublată în profan în timpul de după nașterea copilului: „Sî zâci cî marți sara vin ursătoarili. Mama copilului nu trebui sî toarcî cî ursătoarili umblî șî nu sî sî-ntâmpli ceva copilului. Marți sara la fereastră./ Culcî-ti nevastă./ Marți sara la uș./ Culcî-ti mătuși. Așa strâgau ursitoarele la geam ca sî nu mai toarcî fimeea” (Vad – Neamț). Fără nici o legătură cu torsul în perioada celor 12 zile dintre ani, când interdicția are legătură cu morții reveniți sub formă de duhuri în mijlocul familiei, la casa unde se află un nou-născut nu se toarce fiindcă o eventuală rupere a firului din casă poate influența, precum orice altceva în această etapă liminară, destinul pruncului. Tocmai de aceea „se lasă uneori pe masă puțină lână pentru caierul”⁵⁸ Ursitoarelor, în încercarea de a prelungi durata vieții, firul tors de zânele sorții. În mod similar, atunci când viața are reprezentarea unei lumânări, în povești, se încearcă mărirea duratei: „Sî uitî moșneagu la lumina lui, era gata. Da’ noaptea el o luat altî lumină hăt-hăt lunguți așa ș-o puni-n locu la a lui șî zâci: – Darî, ci, cu mini ci faci, că a mea luminî, ci, i cam lunguți! Sî uitî Moartea: – Amu m-ai înșelatu-mă, da’, ci-n drăpt sântem amu, c-o moarti ti las” (Straja – Suceava)⁵⁹. Fuiorul de cânepă pus pe Masa Ursitoarelor (Ibănești – Botoșani) avea, inițial, o valoare magică, menită să înmulțească ce se afla în caierul zânelor la sosire și să asigure copilului o viață lungă.

⁵⁶ Simeon Fl. Marian, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁷ Pamfil Bîlțiu, *Studii de etnologie românească*, vol. I, București, Editura Saeculum I. O., 2003, p. 211.

⁵⁸ Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 270.

⁵⁹ AFMB, Mg. 346, I, 16. Inf. Juravle Victoria, 73 ani (1977), culeg. Dan și Silvia Ravaru.

Decizia *Ursoaielor* putea fi auzită altădată de oameni, potrivit credințelor și poveștilor populare. Trei categorii aveau acces la informațiile asupra viitorului: moașa, proaspăta mamă (sau ambii părinți) și călătorii adăpostiți la casa lehuzei, în trei moduri distincte. Anterioritatea unui timp mitic, atunci când zânele puteau fi ascultate în mod programat, este evidențiată de basme, povești și legende. La sfârșitul secolului al XIX-lea, hunedoreni din localitatea Vețel aveau această convingere: „Mai de mult auzeau moașele că ce ursesc ursitoarele, dar fiindcă una n-a ținut în secret, ci a spus, toate moașele și-au pierdut acest favor”⁶⁰. Vechea participare la manifestarea sacralui era încă amintită în Drăguș – Brașov patru decenii mai târziu: „Înainte auzea moașa”⁶¹ soarta hărăzită de Ursitoare.

Motivul pentru care spusele fatidice nu mai pot fi ascultate apare și în povești, precum cea din Pătroia Vale – Dâmbovița. Un „fâlfâit dă aripi”⁶² îl anunță pe bătrânul adăpostit peste noapte la casa lehuzei că zânele care împart soarta au sosit: „Prima zise: o să trăiască cât tăciunili ăsta dâן sobă; a dooa: o să aibă mare noroc, dar n-o să să bucure dă el; Amin! zise a treia și câte trele pieriră”⁶³. După salvarea „cocoloșului dă tăciune cât o nucă mai răsărită”⁶⁴, moșul împărtășește și părinților taina, dar, la plecare, nu apucă să ajungă la prag, căci moare subit. Cele două repere sacre între care călătorul devine un actant al momentului liminal sunt, deloc întâmplător, vatra și pragul – două „porți” majore prin care universul domestic este legat de dimensiunea esențială a lumii. Zânele ursitoare au drept „complici” atât pe spiritul vetrei, responsabil cu destinul familiei rezidente, cât și pe divinitatea pragului, stăpână mai ales peste lumea celor dispăruți din cămin. Orice încercare de înșelare a voinței sacre nu poate învinge acest triumghi simbolic, după cum exemplifică basmul. Permisivitatea de a fi martor în momentul în care se țese pânza vieții impune tabuul vorbirii, ca legământ, și orice abatere de la acesta are repercusiuni nu doar pentru cel în cauză, ci pentru întreaga breaslă, după cum a fost

⁶⁰ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 428.

⁶¹ Ștefania Cristescu-Golopenția, *Drăguș, un sat din Țara Oltului (Făgăraș). Manifestări spirituale. Credințe și rituri magice*, București, Institutul de Științe Sociale, 1944, p. 46.

⁶² Octav Păun, Silviu Angelescu, *Folclor din Dâmbovița*, București, Universitatea din București, 1981, p. 249.

⁶³ *Ibidem*, p. 250.

⁶⁴ *Ibidem*.

cazul moașelor. Timpul mitic al începuturilor îl hotărăște și pe cel profan, în care oamenii nu pot face nimic mai mult decât să repete modele arhetipale, așa cum se vede mai ales din legende.

Foarte asemănătoare sunt narațiunile lituaniene în care *laimės* ursesc pruncului să trăiască atât cât nu au ars anumite lemne. Potrivit lui Greimas, acest motiv literar valorifică „principiul omologării: lemnele pentru încălzit sunt destinate focului, așa cum omul este destinat morții”⁶⁵. Și în spațiul autohton și în cel baltic, greșeala fatală este făcută de un membru prin alianță al familiei (nora, respectiv mama vitregă), care devine agentul destinului și împlinește ursirea cu mijlocirea focului din vatră. O practică etnografică culeasă în 2003 de la un aromân fărșerot din Constanța se aseamănă în mod evident cu obiceiurile din lumea fabuloasă a basmului, ceea ce oferă un indiciu despre valoarea de relictă a textului literar: „Unchiu-meu (...), bunică-mea a avut o căldărușe și i-a cusut-o ca să trăiască, să nu se rupă aia... Și încă o are unchiu-meu în pod, o căldărușe cusută și pusă în pod. Când se rupe aia, atunci moare el”⁶⁶.

Întrebările suplimentare pe care ar fi putut să le pună investigatorul ar fi furnizat baza acestei analogii magice, dar, în absența lor, putem propune un indiciu oferit de Pericle Papahagi din spațiul megleno-român. Întoarcerea acasă de la botez are un participant ritual al cărui statut are de câștigat de pe urma unui transport special: „Tot alaiul se întorce la casa pruncului cu nașul în frunte, iar pe urmă vine o persoană care duce o căldare cu apă. (De aci pe urmă, când vrem să arătăm cuiva că suntem mai mari decât el, că scim mai multe și că nu primim să ne învețe el, îi dzicem că i-am purtat căldarea cu apă la botez)”⁶⁷. Recipientul ceremonial devine metonimia vieții creștinești și deteriorarea lui poate influența soarta copilului.

Pe lângă călătorul încărcat la nivel simbolic cu o intensă energie numinoasă (fapt care în vechime îl făcea să devină o întrupare a spiritului recoltelor și să sfârșească tragic⁶⁸), părinții mai puteau auzi altădată cum se decide viitorul copilului, după cum sugerează informația dintr-un basm cules de Ovidiu Bârlea: „Da ia

⁶⁵ Algirdas Julien Greimas, *op. cit.*, p. 182.

⁶⁶ Emil Țîrcomnicu, *Minorități românești sud-Dunărene. Studiul etnologic al aromânilor*, București, Editura Etnologică, 2007, p. 104-105.

⁶⁷ Pericle Papahagi, *op. cit.*, p. 125.

⁶⁸ Vezi J. G. Frazer, *Creanga de aur*, vol. III. Traducere de Octavian Nistor. Note de Gabriela Duda, București, Editura Minerva, 1980, 302.

s-ascultăm noi ursătorli lui să videm cum ni-l urșăște și noao ursătorli!” (Bughea de Sus – Argeș)⁶⁹.

Îndepărtarea de statutul inițial privilegiat al moașei are ca primă etapă starea confuză, între vis și realitate, prin care ea primește acces la informațiile sacre: „Moașa zice că aude ursitoarele în somn” (Sărdanu – Dâmbovița)⁷⁰. Așteptarea visului premonitoriu constituie o etapă mai recentă și încă rememorată în satele din Moldova. Inducerea viselor avea la bază, la începutul veacului trecut, o poziționare specială a corpului în timpul somnului: „Moașa se culcă în seara ursitoarelor la lehză – amândouă cu capul spre masă – pentru a visa cum a fost ursat copilul” (Băilești – Dolj); „moașa doarme jos, lângă masa ursitoarelor” (Bistreț – Dolj)⁷¹. Simbolistica onirică era interpretată, în registru tradițional, în ziua următoare.

Ultimul tip de ghicire a sentinței asupra parcursului existențial ținea de „citirea” semnelor lăsate de entitățile destinului pe făina special pusă pentru el. Credința consemnată de Simeon Florea Marian, „se vede pe făină urma ursitoarelor”⁷², a fost culeasă de noi în anul 2004, din Tecuci – Galați, într-o formă aproape identică. Direcția în care duc semnele creează un alt cod simbolic al imaginarului tradițional.

Toate poveștile (care uneori circulă sub emblema întâmplărilor reale) și basmele în compoziția cărora intră motivul zeițelor Ursitoare subliniază inutilitatea și dramatismul opoziției pe care omul este tentat să o facă prezicerilor nefaste, întocmai ca în tragediile antice grecești. Mesajul acestor narațiuni nu ține însă de o acceptare placidă a evenimentelor, ci de o împăcare armonioasă cu statutul vulnerabil al omului, aflat la bunul plac al divinităților. Nu pasivitatea resemnată caracterizează universul arhaic românesc, ci un magism (Petru Caraman) constant prin care se mijlocește relația cu lumea. Numele copilului⁷³, practicile de anticipație, magia începutului și analogiile atent supravegheate, planul lexical, gestică și instrumentarul ritual, toate sugerează un dialog direct cu planul sacru, ce nu o dată pare a asculta aspirațiile umane.

⁶⁹ Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 544.

⁷⁰ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 428.

⁷¹ Ch. Laugier, *op. cit.*, p. 52.

⁷² Simeon Fl. Marian, *op. cit.*, p. 98.

⁷³ Vezi Petru Caraman, *op. cit.*, p. 31.

Abstract

The three Fates of Ancient mythology are named *Ursitoare* in the Romanian folklore. The paper discusses the variants this lexeme phonetically encounters and also the etymology of other known names for the Parcae. Descriptions given by different informants in Romania and fragments from fairy-tales are analyzed in the context of these universal deities. Fates could be heard by parents and traditional midwives, and when people lost this ability different signs made by them were investigated. *The Meal of Fates* consists in food oblation that may change its aspect over night, a fact which is interpreted as a proof of the Fates' arrival. Parents try to assure a happy destiny for their infant by pleasing them with a rich meal of sacred aliments.

AGÂRBICEANU ȘI FOLCLORUL. DESPRE ELEMENTUL FABULOS DIN STRUCTURA UNIVERSULUI REALIST

Mircea PĂDURARU*

1. Considerații generale

Punctul de plecare al acestui studiu îl constituie următoarea curiozitate: cum se face că un scriitor ca Ion Agârbiceanu, care toată viața a făcut elogiul realismului, beneficiază de o carte întreagă despre *demonii* din opera sa¹? Chiar dacă în atenția lui Cornel Regman se află nu Diavolul, ci *omul diabolic*, modul în care criticul pune problema și metaforele conceptuale pe care le utilizează țin de limbajul demonologiei². Departe de a fi un capriciu sau un moft stilistic, noi credem că simplul fapt de a vorbi despre „fenomene realiste” prin apelul la terminologia unei științe a supranaturalului și la expresivitatea unui câmp metaforic fabulos exprimă intuiția profundă a unei dimensiuni *non-realiste* în structura universului realist. Asupra acestui aspect ne vom concentra atenția în cele ce urmează.

Ceea ce în ochii *sătenilor* lui Agârbiceanu apare drept Diavolul este, de cele mai multe ori, un caz uman care iese în evidență printr-un anume tip de *exces*. Dar pentru omul la care ne referim, care aparține comunității tradiționale românești, acest exces nu poate fi înțeles și reprezentat decât în relație cu un set de *date prealabile*, cu credințele strămoșești și cu imaginarul folcloric autohton. Sinteza dintre cele două categorii de date nu este doar Diavolul, în sens sacru, ci și realitatea socială în cadrul căreia este actualizată fantasma lui *Ucigă-l toaca*.

Agârbiceanu însă este un scriitor realist și, ca atare, nu poate accepta dimensiunea fabuloasă a lumii decât în coordonatele realismului, deci ca patologie a comunității/individului ori ca fenomen din sfera visului. De aceea, *instanța de control* din aceste texte, un *alter ego* al moralistului Agârbiceanu (pe care Regman îl numește *Aufklärer*), are grijă să demitizeze orice element irațional care amenință să pună în pericol coerența realistă a operei. Așadar, ca proiect conștient asumat, lumea lui Agârbiceanu trebuie să fie „bidimensională”, desfășurată în

* Facultatea de Litere, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași – România.

¹ Cornel Regman, *Agârbiceanu și demonii*, Pitești, Editura Paralela 45, 2001.

² Iată, de pildă, cum sună câteva dintre titlurile capitolelor: „*Popa Man* sau demonul dezordinii”, „*Păscălierul* sau diavolul burlesc”, „*Jandarmul* sau demonul seducției”, „*Stana* sau demonul pierzaniei” ș.a. (s. n.).

plan orizontal, neintersectată de nici un eveniment vertical de ordin *sacru*. Însă, ca de obicei, intenția cu care autorul proiectează textul nu coincide cu intenția textului final.

Întrebarea la care vrem să răspundem este următoarea: în ce măsură reușește *Aufklärer*-ul să anihileze sau să țină în frâu dimensiunea fabuloasă care irumpe adesea în operele sale? Părerea noastră este că *Aufklärer*-ul subestimează forța credințelor arhaice și mecanismele prin care acestea se susțin. Prea sigur de poziția sa de autoritate, el, de fapt, „introduce calul troian în cetate”. Vom încerca să demonstrăm ipoteza noastră analizând nuvela *Jandarmul*.

2. Precizări legate de structura operei

Cu figura lui Dumitru Bogdan, alias *jandarmul*, Agârbiceanu ilustrează foarte bine un principiu elementar al interacțiunii sociale din comunitatea tradițională autohtonă: identitatea unui ins, este mai întâi de toate, suma poveștilor care se spun despre el.

Cazul *jandarmului* este exemplar pentru acest principiu întrucât el însuși nu spune niciodată nimic despre sine. Practic, el e numai *atitudine*, *gest* și *corp fizic*, căci discursul său este redus la maximum. În această situație, cunoașterea pe care comunitatea o are despre el este rezultanta unei sinteze dintre datele de mai sus, plus o multitudine de scenarii explicative pe care țărani le proiectează pentru a da sens puținelor informații pe care le au despre *noul venit*. Însă, fiind o colecție de proiecții și de experiențe perceptive individuale, imaginea *jandarmului* este, mai întâi, un ghem de contradicții, exagerat de lăudat și de contestat deopotrivă.

Treptat, el va atrage antipatia tuturor, iar faptul acesta se va reflecta în poveștile și observațiile pe care comunitatea, ca voce colectivă, și câteva individualități distincte le vor construi. Aceste povești și observații sunt de două feluri. Unele sunt expresia interpretării realității sub influența resentimentului. Altele însă, deși se pot hrăni din resentiment, exprimă prin alcătuirea lor un tip de mișcare ce pune în relație lumea concretă, vizibilă, cu o dimensiune fabuloasă *a aceleiași lumi*, dar perceptibilă numai în condiții speciale. Așa cum am precizat deja, pe noi această *realitate lărgită*, îmbogățită, ne interesează.

3. Dosarul faptelor de etnologie și folclor

Din momentul în care își face apariția și până la momentul în care iese din scenă, Dumitru Bogdan, alias *jandarmul*, prezintă o mulțime de detalii și semne cu conotație malefică în imaginarul omului autohton.

El intră în sat purtând „straie nemțești”, necomunicativ și singuratic, cu „glas aspru, *înfundat*”³, „*privire tare, de oțel*”⁴ și duce cu el o cutie cumplit de grea, în care țărani hotărăsc ad-hoc că s-ar afla bani necurați. Nevăzut de nimeni, *jandarmul* dispare și, după un timp scurt, re apare în sat cu multe animale – semnul bunăstării în comunitatea tradițională. Pentru grupul de femei de „la porțiță”, el apare ca „un bujor de român, *cum nu se afla altul în sat*. Drept ca un brad, dar cu trupul vârtos, cu *priviri tari, sure, ca de oțel*, cu mustața neagră răsucită. *Fața bronzată avea linii aspre, întunecate. O paliditate ciudată* pătrundea subț arămiul obrajilor. *Gura părea pecetluită cu o părere de strânsoare*”⁵ (s.n.). De asemenea, *noul venit* lucrează și duminica, înjură pe ungurește, nu ține câine la casă, fumează țigări străine și, atunci când se căsătorește, refuză spovada și cuminecătura.

Chiar și numai aceste detalii, luate la întâmplare dintr-un text care abundă în astfel de amănunte, sunt de ajuns pentru a deștepta în întreaga comunitate, care îl urmărește cu atenție suspiciunea că străinul ar fi măcar un *om necurat*, dacă nu chiar Necuratul însuși. Oricum, Dumitru Bogdan corespunde perfect *demonului* din legende românești, care apare în sat, la horă⁶, seducător și înfricoșător deopotrivă.

Această *privire suspicioasă*, care selectează și înregistrează detaliile nefirești, actualizează dimensiunea fabuloasă a existenței. Luată în sine, exersarea acestei „priviri” comunică două lucruri: 1. că omul lui Agârbiceanu posedă o astfel de facultate capabilă a face legătura între un domeniu pozitiv și unul fabulos; 2. că există o dimensiune fabuloasă a lumii mereu la îndemână și întotdeauna gata să intre în jocul reprezentării și al înțelegerii. Or, după ce se realizează această *extensie* a lumii, toate gesturile și fenomenele își abandonează semnificația profană pentru a primi o interpretare în acord cu această realitate actualizată, o interpretare care va concura și va provoca mereu interpretarea profană.

Din momentul în care între omul aievea și *străinul* malefic din credințele și legende sâtenilor s-a stabilit legătura, *jandarmul* încetează a mai fi doar *perceput* în aspectul său pozitiv și începe să fie *construit* la modul fabulos, imaginea sa socială completându-se cu caracteristicile supranaturale ale prototipului malefic pe care îl

³ Ion Agârbiceanu, *Nuvele*. Postfață și bibliografie de Constantin Cubleşan, București, Editura Minerva, 1985, p. 233. Toate citatele din Agârbiceanu vor fi date din această ediție.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 236.

⁶ A se consulta Lazăr Șăineanu, *Basmelor române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice*. Ediție îngrijită de Ruxandra Niculescu, prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Minerva, 1978. A se vedea, în special, secțiunea dedicată *poveștilor religioase*.

actualizează. Obiectiv vorbind, figura *jandarmului* devine o *formă vie* în care comunitatea proiectează trăsături și gesturi fabuloase provenite din imaginarul arhaic autohton. De aceea, în momentul în care va începe să interacționeze cu cei din sat, *Dumitru Bogdan este deja un ins fabulos*, iar gesturile sale vor fi înțelese în acord cu identitatea supranaturală malefică care i-a fost atribuită.

Iată reacția Veronicăi Roșu, prima victimă a *străinului*, la întâlnirea cu el. În cadru nocturn, gestul simplu al privirii *străinului* este ofensiv și prezintă agresivitate de atac feroce: „Într-o seară aducea apă de la fântâna din uliță, când simți deodată coafele prea grele și avu părerea că i se pironesc în ceafă două cuie înroșite în foc. [...] drept ca un brad, Dumitru Bogdan [...] o aținea cu privirile. Femeia, înfiorată, își întoarse repede capul, păli ca moartă și abia mai avu putere să-și ridice coafele. O spaimă rece îi cuprinse toate măduarele și, după ce intră în casă, își șterse sudorile de pe frunte. Își făcu cruce spunând, parcă în neștire: «Doamne, ferește și apără!»». Apoi începu să se închine la icoane. Era singură în casă. [...] M-a privit ca pe o pradă! S-a uitat la mine ca un strigoi care-ți ia sângele. Nu! [...] O durea capul. Își stinse cărbuni și se spălă cu apă de leac. Zadarnic. Toată noaptea se zvâcoli ca pe jar”⁷.

Protagonista percepe totul în termenii și cu ajutorul categoriilor mentale arhaice. Nici o clipă problema nu este pusă în termeni de cazuistică rațională sau de explicație psihologică nici de către eroină și, mai târziu, nici de către *comunitatea interpretativă*⁸. În acord cu structura religiei populare autohtone, încercările Veronicăi de a rezista „atacului” se manifestă printr-o gesticulație cu țință apotropaică în două perspective necontradictorii: ritual arhaic păgân și ritual creștin. Spaima rece, paralizia momentană, pierderea puterilor ș.a.m.d. confirmă, la nivelul perceptual al experienței individuale, intuiția satului, anume că Dumitru Bogdan este *străinul* și că întâlnirea cu el e, *în fapt*, întâlnire cu *Necuratul*. Mai remarcăm faptul că ideea privirii care „vatămă”, a ochilor care „săgetează” este comună gândirii arhaice. Ioan Petru Culianu ne amintește că, pentru antici, acest tip de *privire* nu era lipsit de o „teorie”: fiind purtătoarea *focului intern*, privirea putea cauza realmente boala, deoarece prin ea se putea proiecta în interiorul celui țințit fantasma *săgetătorului*⁹.

⁷ Ion Agârbiceanu, *op. cit.*, p. 240.

⁸ Această perspectivă rămâne privilegiul absolut al *Aufklärer*-ului.

⁹ Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*. Traducere din franceză de Dan Petrescu, prefată de Mircea Eliade, postfață de Sorin Antohi, traducerea textelor din limba latină de Ana Cojan și Ion Acsan, Iași, Editura Polirom, 2003. A se vedea, mai ales, *Partea întâi*, cap. I, „Istoria fantasticului”, subcap. „Fluxul și refluxul valorilor în secolul al XII-lea”, p. 39-51.

Nu întâmplător, *uitătura demonică* este reprezentată printr-o metaforă a materialității (*piroane de foc*) și, în virtutea aceluiași principiu, ea cauzează boala, exprimată aici în dezordinea de la nivelul datelor sufletești ale Veronicăi.

Cedând *străinului*, protagonistă suferă o metamorfoză sesizată prompt de comunitate: „Le era de ajuns să se uite la Veronica: femeia se schimbase! Se ținea mai drept, părea că mai crescuse, pășea apăsător, hotărâtă și se uita drept în ochii omului. Privirile ei se măriseră și ardeau în flăcări negre”¹⁰. Acest alt fel de a fi nu primește o explicație rațională, ci, ca de fiecare dată până acum, devine obiectul înțelegerii fabuloase. În acord cu o lege a comunității rurale, potrivit căreia nimic din ceea ce se petrece important nu poate rămâne ascuns, sătenii reconstituie intuitiv evenimentul petrecut în discreție. Cu alte cuvinte, reconstruiesc *cauza* acestei schimbări plecând de la înțelegerea spirituală a *efectelor* vizibile. Ghicind, așadar, legătura celor doi, localnicii își validează cu și mai multe argumente intuiția inițială:

„– Farmec este! Dar nu se știe: l-a fermecat ea sau a fermecat-o el? Jandarmul ista poate foarte bine să fie în legătură cu duhurile cele necurate. N-a intrat în sat ca oamenii. Nu trăiește ca oamenii. Iar ochii lui ard mereu, ca la strigoi.

– Și pentru ce umblă noaptea în mantie neagră, cum l-a văzut bătrâna aceea? Și cum trece gardurile ca un abur? Și pentru ce câinii, după ce-l latră, încep să urle?

– La urma urmelor, nici nu știe nimeni cine este!”¹¹

Solidarizându-se cu *noul venit* în domeniul malefic, Veronica, așa cum am văzut mai sus, prezintă simptomele *contaminării* cu „ceva” propriu *străinului* fabulos. Comunitatea știe că ea găzduiește și exprimă o interioritate care nu-i aparține, un conținut de mister din constituția ființială a lui *Dumitru Bogdan*. De altfel, în rarele momente de introspecție, eroina însăși își dă seama de sarcina spirituală negativă a evenimentelor pe care le trăiește: „Rareori se gândea cum a pus Dumitru *stăpânire* pe ea. O *teamă adâncă, nedeslușită, i se cuibărea în fundul sufletului* de câte ori își aducea aminte de cele două piroane de fier înroșite în foc pe care le simțise înfigându-i-se în ceafă sub privirile lui. O tulbura aceeași spaimă: n-a fost lucru curat!”¹² Teamă *nedeslușită*, frica ambiguă și senzația de acaparare sunt în această situație, *revelatori* ai proximității malefice.

¹⁰ Ion Agârbiceanu, *op. cit.*, p. 243.

¹¹ *Ibidem*, p. 245.

¹² *Ibidem*, p. 244.

Și Catrina, fata cu care Dumitru Bogdan se căsătorește, prezintă semnele aceleiași contaminări iraționale. Astfel, când se surprinde pe sine făcând gesturi pe care le simte străine de datele proprii, ea reacționează prompt, delimitându-se de comportamentul demonic: „Își făcu încet cruce, cutremurându-se toată și dărdâind de frig: era să facă moarte de om! Ea! Catrina! E cu puțință? Sări de pe laviță, ridică zăvorul și strigă: – *A intrat dracu-n mine!* Și țâșni, nebună, în curte”¹³ (s.n.). Acest comportament confirmă o lege a contiguității care a funcționat și în cazul anterior: pentru că a fost expusă la irațional, Catrina însăși prezintă iraționalitate. Nici Catrina nu înțelege faptele din unghi psihologic, rațional, ci tot la modul fabulos, adică ancorând faptul concret în viziunea generală, deja formată, a comunității. „Gura satului”, instanța *în raport cu care și pentru care* se fac toate gesturile din spațiul public, dar și din spațiul privat, constată ambele „posedări” și, în fața acestora, reafirmă principiul arhaic: contactul cu iraționalul este contagios, „atingerea de dracu îndrăcește”. Imaginile celor două femei care caută „strigoii” printre ruine în toiul nopții dă seama de principiul irațional de care acestea sunt stăpânite.

Când, după multă vreme, Veronica îl reîntâlnește pe Dumitru Bogdan, ea percepe, dincolo de trăsăturile demonice înfricoșătoare – „în întuneric numai ochii lui arzători îi vedea bine: luminau fosforescent, nefiresc, ca niște ochi de fiară”¹⁴ –, un ins incoerent, fricos, cu o rană grotescă în frunte și prezentând cu claritate semnele alienării mintale. În economia nuvelei, această revelație a slăbiciunii „celui mai puternic” este semnalul declanșării atacului demistificator. Nu întâmplător, Veronica este și prima care se vindecă de obsesia străinului. Totuși, în interpretarea satului, evenimentul nu doar că apare amplificat în dimensiunea sa supranaturală, dar mai este și răstălmăcit în aspectul său factual, obiectiv: „Traseră încheierea că Veronica, în noaptea aceea blăstămată, *nu s-a întâlnit cu jandarmul, ci cu stafia lui*. De aici i-a venit boala asta fără leac: s-a atins de cineva de pe celălalt tărâm. Și nimeni nu poate să se atingă de umbra unui mort decât prin puterea și mijlocirea Necuratului. Cine știe dacă Veronica, pentru a vedea pe jandarm, nu s-a vândut diavolului?! Iar cine cade într-un asemenea păcat de moarte nu mai are leac în lumea asta și nici mântuire în cealaltă”¹⁵ (s.n.).

¹³ *Ibidem*, p. 260.

¹⁴ *Ibidem*, p. 281.

¹⁵ *Ibidem*, p. 286.

Satul, *comunitatea interpretativă*, nu oferă doar interpretări ale fenomenelor în acord cu știința sa despre lume, ci – iată – stabilește coordonatele realității, uneori contrazicând experiența pozitivă (comunitatea știe mai bine decât Veronica cu cine s-a întâlnit și de ce este ea bolnavă). Înțelepciunea comunității decide ce este cu adevărat, iar consistență ontologică trebuie să aibă numai fenomenele care pot fi puse în relație cu credințele străvechi.

Atacul demitizant al *Aufklärer*-ului asupra dimensiunii fabuloase a operei începe cu momentul în care Veronica Roșu îl percepe pe J]Dumitru Bogdan în aspectul său grotesc. Strategia *instanței de control* constă în anihilarea dimensiunii supranaturale prin neutralizarea cauzei declanșatoare, adică a *străinului* fabulos. De acum încolo, cel care era înconjurat de detalii fabuloase începe să primească determinări pozitive, din sfera patologiei, iar faptele fabuloase pe care le mai provoacă încep să fie tratate cu ironie. Deși anihilarea treptată a lui Dumitru Bogdan ca ins fabulos produce o detensionare în ordine narativă și o rezolvare a conflictului în plan compozițional, acest fapt nu afectează cu nimic credințele localnicilor și nici modul lor de a construi realitatea. Satul recade în profan și cele două protagoniste își regăsesc echilibrul, însă imaginarul credințelor arhaice rămâne neatins, așteptând răbdător următorul eveniment care să-l pună în mișcare și care să proiecteze întreaga colectivitate în fabulos.

4. Concluzii

Echilibrul realist al lumii din *Jandarmul*, ca și din cele mai bune texte ale lui Agârbiceanu, este unul fragil. Câteva detalii neobișnuite sunt suficiente pentru a deștepta intuiția arhaică și pentru a *actualiza* dimensiunea fabuloasă a existenței. Manifestarea acestei dimensiuni sacre este într-adevăr de natură să îmbogățească realitatea trăită de personaje. Lumea experimentată ca „bidimensională” începe să fie percepută ca lume „tridimensională”. Or, în această *lume lărgită* fenomenele apar contrapunctate de reflexul lor supranatural: efectele pozitive sunt concurate de efectele fabuloase, cauzele imediate sunt umbrite de cauzele supranaturale, comportamentului uman comun îi corespunde un model de comportament fabulos ș.a.m.d. E fundamental să precizăm că această a treia dimensiune nu se naște deodată, nu vine din neant și, mai ales, nu este ceva *adăugat* existenței obișnuite. *Ea este mereu deja aici ca parte a lumii reale* și gradul ei de realitate este la fel de pregnant precum cel al lucrurilor sensibile. Ea trebuie doar sesizată și actualizată, iar oamenii lui Agârbiceanu fac asta adesea și în mod natural.

Observația lui Mircea Zăciu, potrivit căreia „în lumina sentimentului totul este deformat, amplificat, haotic, misterios, faptele reale își pierd contururile, trecând în ficțiune și mit”¹⁶, prezintă un inconvenient. Ea simplifică lucrurile în măsura în care absolutizează lupa deformatoare a sentimentului, psihologizând astfel întregul raport pe care l-am avut în vedere. Din punctul nostru de vedere, Zăciu nu acordă importanță *provenienței* materialului imaginar și nici modului în care acesta survine, domeniului din care protagoniștii, subjugați de pasiune sau confrunțați cu un exces scandalos, se hrănesc pentru a-și reprezenta straniețatea experienței. Or, ca repertoriu de date, imaginarul arhaic al comunității este un *dat*, iar mișcarea de punere în relație a planului concret, imediat, al lumii cu cel fabulos, sacru, este o posibilitate ontologică, parte integrantă din modul omului de a fi. Ca atare, dacă trebuie să ne asumăm afirmații tari, atunci potrivit ni se pare nu să psihologizăm raportul, ci să-l *ontologizăm*.

Realismul lui Agârbiceanu implică un tip de „fidelitate” față de lumea satului românesc. Însă ea este, mai întâi de toate, una față de anumite roluri sociale, față de mecanisme, reflexele și modelele de interacțiune socială și față de modurile în care comunitatea rurală își construiește realitatea. Astfel conceput, realismul lui Agârbiceanu se autosubminează prin însăși fidelitatea față de realitatea pe care o omagiază și la care se raportează. Or, în spațiul culturii populare românești, „realitatea” este o construcție socială care prezintă și fabulos. Acest element pune în pericol coerența realistă a operelor sale. Așadar, dacă nu trișează – și Agârbiceanu e prea onest ca să facă asta – atunci lumea operelor sale păstrează în centrul ei un miez fabulos.

Abstract

The starting point of this article is the following curiosity: how comes a writer like Ion Agârbiceanu, whose entire work is an apologia for Realism, benefit from a book about the demons in his work (Cornel Regman, *Agârbiceanu și demonii*)? Even if C. Regman does not refer to the Devil *himself*, but to the *diabolic man*, the manner chosen by the critic for seeing things and the conceptual metaphors employed in his discourse belong to the language of Demonology. Far from being a caprice or a stylistic whim, we believe that the simple fact of talking about „realistic phenomena”, while using a terminology of the supernatural and the expressivity of a fabulous metaphoric field, betrays the profound intuition of a non-realistic dimension in the very structure of the realist universe.

¹⁶ Mircea Zăciu, *Ion Agârbiceanu*, București, Editura Minerva, 1972, p. 188.

REVELAȚII DINAINTEA MORȚII, CONFORM TRADIȚIEI CREȘTIN-ORTODOXE

Andrei PROHIN*

„În clipa morții de-abia omul e dezlegat să
explice ceea ce n-a putut înțelege pe pământ”
(Liviu Rebreanu, *Adam și Eva*)

Sfârșitul vieții omenești constituie un subiect adesea evitat de conștiința modernă. Între proiectele zilnice, consacrate bunurilor de moment, moartea nu este luată în calcul. Până și persoanelor de vârstă înaintată li se fac urări ce s-ar potrivi mai degrabă tinerilor. Indiferența sau disperarea, uitarea sau egoismul cinic, cu care decesul este uneori întâmpinat astăzi, se datorează și secularizării societății contemporane, absenței unei concepții clare despre semnificația plecării din viață. Filozoful român Mircea Florian aprecia problema morții drept un „colț umbrit din sufletul omului modern” și considera bizar, la europeni, „apariția sentimentului că omul nu moare sau că moartea nu are nici o semnificație”¹. În societățile industrializate, constată antropologul C. Bernard, „moartea a devenit o interdicție majoră”, „un eveniment pe care îl ascundem”².

Prin contrast, scrierile creștine ale evului mediu ne oferă o viziune mult mai elaborată asupra vieții și a morții, cele două fenomene formând o continuitate organică, în care parcursul vieții e o pregătire, iar decesul – o împlinire și trecere *dincolo*. În literatura medievală, mai ales în hagiografie, găsim descrieri amănunțite ale decesului înalților ierarhi, a stareților mănăstirilor, a călugărilor și martirilor etc. Ultimele ore prilejuiesc scene duioase de rămas bun între rude, prieteni, despărțire de obștea monahală, rezumă experiența acumulată pe parcursul vieții, deseori produc deznodăminte surprinzătoare, minuni și revelații supranaturale.

* Facultatea de Istorie și Filozofie, Universitatea de Stat din Moldova (Chișinău).

¹ Mircea Florian, „Despre moarte”, în volumul *Experiența ca principiu de reconstrucție filosofică*, București, Editura 100+1 Gramar, 2002, p. 262.

² C. Bernard, „Moarte”, în *Dicționar de etnologie și antropologie*. Coordonatori: P. Bonte, M. Izard. Traducere de Smaranda Vultur și Radu Răutu, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 444.

Începând cu vechile paterice și până la mărturiile creștine ale secolului al XX-lea, atestăm numeroase exemple de credincioși care și-au prezis clipa plecării din viață. Se credea că oamenii ce au dus o viață curată, în acord cu valorile creștine, presimțeau momentul când urmau să decedeze, uneori aflau ceasul morții altuia și puteau prevesti diverse evenimente ulterioare. Acest laitmotiv al literaturii religioase capătă o relevanță deosebită pentru înțelegerea naturii și funcțiilor profeției creștine – subiect care se bucură de popularitate în studiile recente ale cercetătorilor de diverse profiluri (teologi, bizantinologi, istorici ai artei și ai literaturii etc.). În prezentul articol analizăm scenariile viitorului, revelate înaintea decesului, în baza surselor narrative din spațiul ortodox (Bizanț, Muntele Athos, Țările Române, Ucraina, Rusia).

De ce nu ne cunoaștem ceasul morții?

În pilda omului bogat care credea că va trăi fără griji de acum înainte, Domnul Iisus condamnă aroganța celui ce ignoră eventualitatea morții: „Iar Dumnezeu i-a zis: Nebune! În această noapte vor cere de la tine sufletul tău. Și cele ce ai pregătit ale cui vor fi?”³ Mântuitorul îi sfătuiește pe apostoli să agonisească bunuri spirituale, care îi vor însoți pe lumea cealaltă, precum și să vegheze așteptând clipa plecării din viață: „Deci și voi fiți gata, că în ceasul în care nu gândiți Fiul Omului va veni”⁴. Pilda subînțelege că moartea, inclusiv data morții, e stabilită și cunoscută doar de Dumnezeu⁵. În parabola celor zece fecioare, credincioșii sunt iarăși îndemnați spre efort spiritual și veghe („Drept aceea, privegheați, că nu știți ziua, nici ceasul când vine Fiul Omului”⁶). Altminteri, cei care vor fi surprinși de venirea Marelui divin nu vor mai fi acceptați la ospăț (metaforă a bucuriilor cerești), chiar dacă vor manifesta fidelitate. Sfârșitul vieții, așadar, e stația terminus unde se epuizează posibilitățile de reabilitare spirituală, imposibile în existența postumă. Decesul devine astfel un eveniment periculos prin spontaneitatea sa, fatal celor insuficient

³ Luca, cap. 12, v. 20. Aici și în continuare am citat ediția: *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005.

⁴ Luca, cap. 12, v. 40.

⁵ D. S. Schaff, „Death”, în *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, vol. III, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1952, p. 381.

⁶ Matei, cap. 25, v. 13.

pregătiți. Caracterul imprevizibil al morții constituia, în opinia teologilor medievali, un argument convingător pentru moralizări și îndemnuri spre virtute.

În ceasul morții, tâlcuia Sfântul Efrem Sirul (cca. 306-373), toate faptele omului, bune și rele, i se înfățișează dinainte, luând chipuri de îngeri și, respectiv, demoni. Prin urmare, orice am face, trebuie să avem în vedere perspectiva decesului, căci nimeni dintre noi nu cunoaște ceasul, nici ziua despărțirii⁷. După Sfântul Ioan Gură de Aur (344/354-407), „de am ști când am muri, nici unul dintre noi n-am face bine niciodată”, deoarece fiecare „după ce mai întâi va face nenumărate rele, s-ar pocăi cu puțin înainte de a închide ochii și ar pleca spre viața de dincolo izbăvit de păcatele lui”⁸. Pocăința postumă nu aduce nici un folos, ne previne marele predicator⁹. Dacă în fiecare zi vom considera sfârșitul necunoscut, atunci nu vom cădea atât de ușor în păcate¹⁰. Fericitul Ieronim (cca. 342-420) arată că îi vine mai ușor să disprețuiască lucrurile trecătoare celui care totdeauna își amintește despre decesul său¹¹.

Conștiința morții iminente, considera Cuviosul Isihie al Ierusalimului (secolul al V-lea), contribuie la îndepărtarea de grijile profane, la păzirea minții și rugăciunea neîncetată¹². Sfântul Teodor Studitul (759-826) își cheamă cititorii să îmbrățișeze doctrina ortodoxă cât nu i-a ajuns, pe neprins de veste, pieirea, și nu va mai fi nici un folos din regrete¹³. Autorul vieții Sfântului Andrei cel nebun pentru

⁷ Св. Ефрем Сирин, „Слово о покаянии, суде и разлучении души с телом”, în *Творения*, Москва, Издательский отдел Московского Патриархата, 1994, том 3, p. 372; *Proloagele. Viețile Sfinților și cuvinte de învățătură pe luna mai*, Chișinău, Editura Bisericii Ortodoxe din Moldova, f.a., p. 38-39 (se va cita în continuare: *Proloagele...și luna respectivă*).

⁸ *Lumina Sfințelor Scripturi. Antologie tematică din opera Sfântului Ioan Gură de Aur*. Ediție de Liviu Petcu, vol. II, București, Editura Anestis, 2008, p. 320.

⁹ *Полное Собрание Творений Святого Отца Нашего Иоанна Златоуста*, Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005, том XII/2, p. 1565.

¹⁰ Св. Иоанн Златоуст, „Похвала святой великомученице Дросиде, и о памятовании смерти”, în *Полное Собрание Творений...*, том II, p. 763.

¹¹ Блаж. Иероним Стридонский, *Да будут одежды твои светлы: сборник писем*. Сост. И. Г. Шахматова, Москва, Издательство Сретенского Монастыря, 2006, p. 171.

¹² Преп. Исихия, пресвитера Иерусалимского, „К Θεοδουлу душеполезное и спасительное слово о трезвении и молитве”, în *Добротолубие*, Paris, YMCA Press, 1988, том II, p. 192.

¹³ Преп. Феодор Студит, *Весна Православия: сборник писем*. Сост. А. Гумеров, Москва, Издательство Сретенского монастыря, 2006, p. 55.

Hristos, redactată între anii 910-920, vede în moartea imprevizibilă o dovadă a libertății și responsabilității umane: „Domnul nu a descoperit nimănui ceea ce-l așteaptă. Lasă-l pe om să judece singur și după conștiința lui care îi este datoria și cum trebuie să o plătească. Dacă era spre folosul nostru, Dumnezeu ne-ar fi descoperit nouă tuturor ziua și ceasul morții”¹⁴.

Cu toate acestea, se știa încă din antichitate că, înainte de moarte, anumite persoane capătă darul prezicerii viitorului¹⁵: pot anticipa momentul propriului deces sau al altuia. La Homer, Patrocle, dându-și ultima suflare, prevestește moartea lui Hector¹⁶, iar Hector pe cea a lui Ahile¹⁷. Platon menționează că, la sfârșitul vieții, pot fi pronunțate cuvinte oraculare¹⁸. După ce fusese condamnat la pedeapsa capitală, Socrate se adresează atenienilor: „Vreau să vă proorocesc ceva vouă, celor care m-ați osândit. Eu trăiesc acum acele clipe când sufletul omului poate mai mult ca oricând să proorocească”¹⁹. Zeul primordial, Uranos, rănit de propriul fiu, Cronos, îi prevestește că și puterea acestuia va fi uzurpată de către feciorul său²⁰, adică de Zeus. Suetoniu scrie că împăratul roman Octavian Augustus, aflat pe patul de moarte, „s-a plâns că este răpit de patruzeci de tineri. Dar acest delir a fost mai mult o profeție decât o slăbire a minții, căci acesta a fost numărul soldaților praetorieni care i-au purtat corpul neînsuflețit”²¹.

¹⁴ *Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos*. Traducere de Ștefan Nuțescu, București, Editura Evanghелиsmos, 2005, p. 129.

¹⁵ M. A. de Chesnel, *Dictionnaire des superstitions, erreurs, préjugés et traditions populaires* (în „Encyclopedie Theologique”, vol. XX), Paris, Imprimerie Migne, 1856, p. 970; A. A. Тахо-Годи, „Комментарии”, în Платон, *Диалоги*. Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, Москва, Эксмо, 2008, p. 508, 513.

¹⁶ Homer, *Iliada*. Traducere de George Murnu, București, Editura Univers, 1985, cântul XVI, vv. 818-820, p. 372.

¹⁷ *Ibidem*, cântul XXII, vv. 349-350, p. 473.

¹⁸ „Послезаконие”, 985с, în Платон, *op. cit.*, книга II, p. 1179.

¹⁹ Idem, *Apărarea lui Socrate*. Traducere de C. Papacostea, în N. Bagdasar, V. Bogdan, C. Narly, *Antologie filosofică*, Chișinău, Editura Uniunii Scriitorilor, 1996, p. 39; Xenofon, „Apologia”, în volumul *Amintiri despre Socrate*. Traducere de Gr. Tănăsescu, Chișinău, Editura Hyperion, 1990, p. 228.

²⁰ Apollodorus, *The Library of Greek Mythology*. Translat by R. Hard, New York, Oxford University Press, 2008, p. 27-28.

²¹ Suetoniu, „Caesar Octavian Augustus”, cap. XCIX, în Caius Suetonius Tranquillus, *Viețile celor doisprezece cezari*. Traducere de D. Popescu, V. Georoc, București, Editura 100+1 Gramar, 2005, p. 115.

Literatura bizantină moștenise de la civilizațiile precedente credința în premonițiile dinaintea morții, interpretând-o apoi din perspectiva idealurilor creștine. Deși suveranii Bizanțului continuau să primească semne prevestitoare, capabili a-și prezice moartea prin revelație divină, erau doar creștinii exemplari – sfinții²², călugării îmbunătățiți, mărturisitorii, mai rar, mirenii evlavioși. Reiterând că prezicerea viitorului reprezintă un apanaj divin, idee împărtășită și în lumea păgână, gânditorii bizantini subliniau înaltele virtuți spirituale ale celor ce s-au învrednicit de revelații, în contrast cu ritualurile păgâne ale ghicitorilor sau cu delirul oracolelor. Un hagiograf anonim nota că Sfântul Efrem Sirul a răposat „mai înainte cunoscându-și sfârșitul”²³. Gheorghe, egumenul Sinaiului, cu șase luni înainte, și-a prezis moartea sa și pe cea a lui Petru, patriarh de Ierusalim (524-552)²⁴. Asctelul Achepsima din Siria, „când i s-a apropiat vremea plecării de aici, a prezis că după cincizeci de zile va primi sfârșit vieții sale”²⁵. Avva Avxanantis, „bărbat milostiv, înfrânat și sihastru”, l-a anunțat pe avva Conon, starețul Lavrei Sfântul Sava: „Peste două zile plec din lumea aceasta”²⁶. Sfântul Grigorie Decapolitul (780/790-842) și-a cunoscut sfârșitul cu 12 zile înainte²⁷. Amfilohie, egumenul mănăstirii Pângărați din Moldova, a anunțat în taină „vremea și ziua mutării sale”, 7 septembrie 1570, „la șapte ceasuri din noapte”²⁸.

Istoricul Philip Aries constata că premonițiile morții erau percepute, în evul mediu, drept fenomen firesc, verosimil²⁹. Această

²² *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Editor in chief Al. P. Kazhdan, vol. I, New York, Oxford University Press, 1991, p. 593.

²³ „Viața cuviosului părintelui nostru Efrem Sirul. A unui necunoscut”, în Sfântul Efrem Sirul, *Cuvinte și învățături*. Traducere de I. Filaret, tom I, Bacău, Editura Bunavestire, 1997, p. 40.

²⁴ D. G. Tsamis, *Patericul sinaitic*. Traducere de Ioan Ică, Sibiu, Editura Deisis, 1995, p. 83.

²⁵ Teodoret, episcopul Cirului, *Viețile sfinților pustnici din Siria*. Traducere de A. Tănăsescu-Vlas, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001, p. 102.

²⁶ Ioan Moshu, *Limonariu sau Livada Duhovnicească*. Traducere de T. Bodogae și D. Fecioru, Alba Iulia, Editura Episcopiei Ortodoxe Române, 1991, p. 57.

²⁷ În revista „Mănăstiri Ortodoxe”, nr. 16, 2010, p. 13.

²⁸ Idem, nr. 8, 2010, p. 30; Arhimandrit Ioanichie Bălan, *Patericul românesc*. Ediția a 5-a, Mănăstirea Sihăstria-Neamț, 2005, p. 162-163.

²⁹ Ф. Арьес, *Человек перед лицом смерти*. Пер. Вл. Ронина, Москва, Прогресс, 1992, partea I, cap. I (www.krotov.info/history/general/e_0.html) (vizitat la 11.VII.2011).

taină se descoperea persoanelor înaintate în virtute, cu o mare experiență ascetică, pentru care, presupunem, nu mai era necesară motivația sfârșitului necunoscut. Revelațiile menționate formează excepții de la regula generală (necunoașterea sfârșitului), deci fapte miraculoase în care a intervenit Divinitatea. De ce însă capacitatea de a prezice viitorul era asociată anume apropierii morții?

Revelația sfârșitului

În diferite tradiții culturale, sfârșitul vieții este considerat o punte de legătură între lumea de aici și lumea cealaltă. Ipostaza intermediară a muribundului, la limita între două tărâmuri, îi permite să cunoască entități de dincolo, inaccesibile majorității oamenilor³⁰. Locuitorii lumii de dincolo știu dezlegarea tainelor, iată de ce morții erau adesea invocați pentru a afla viitorul³¹. Bazându-se pe analiza surselor provenite din Occidentul medieval, Philip Aries concluziona că vederea răposaților devenea posibilă persoanelor care trebuiau să moară în curând³².

Conform tradiției ortodoxe, muribundului i se pot arăta sfinți, Maica Domnului, prooroci, îngeri și, prin intermediul lor, individul află evenimente petrecute la distanță sau momentul morții altcuiva³³. Izvoarele creștine descriu uneori sosirea mesagerilor divini. Cu trei zile înainte de Adormire, Arhanghelul Gavriil i-a vestit Preacuratei Fecioare ziua plecării din viața pământească³⁴. Sfântul Antonie cel Mare a aflat „de la pronie despre sfârșitul său”³⁵. În menologul alcătuit de Sfântul Simeon Metafrastul (secolul al X-lea) înainte de a pleca la cele veșnice, citim că Sfântul Teodosie Chinoviarhul „multe din cele

³⁰ Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 15.

³¹ C. Bernard, *op. cit.*, p. 443; Дж. Дж. Фрэзер, *Фольклор в Ветхом Завете*. Пер. Д. Вольпина, 2-е изд., Москва, Политиздат, 1985, p. 324-337.

³² Ф. Арьес, *loc cit.*

³³ Jean-Claude Larchet, *Tradiția ortodoxă despre viața de după moarte*. Traducere de Marinela Bojin, București, Editura Sophia, 2006, p. 44-58.

³⁴ *Месѣцеслов. Краткіе житія святых. Книга восьмая: Август*, Монреал, Изд. Братства Преп. Иова Почаевского, 1990, p. 60 (se va cita în continuare: *Месѣцеслов...* și luna respectivă).

³⁵ „Viața cuviosului părintelui nostru Antonie”, în Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri. Partea a doua*. Traducere de Preot Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988, p. 242.

viitoare a prezis cu Duhul Care locuia în el”³⁶, „iar apoi a văzut că se apropiase Cel măreț și a cunoscut viitorul că, după a treia zi, va trece la Părintele ceresc al tuturor”³⁷. În ultimele clipe ale vieții, Sfântul Sisoe cel Mare a obținut darul de a vedea prezența lui avva Antonie, a proorocilor Vechiului Testament, a apostolilor și îngerilor, finalmente, a Domnului Hristos³⁸. Cuviosul Nestor Necărturarul (trăitor în secolul al XIV-lea, la Kiev) și-a prezis sfârșitul nu datorită științei cărților, ci înțelepciunii de sus³⁹. Călugărul și pictorul Daniil Cernâi și-a văzut colegul, pe Sfântul Andrei Rubliov (cca. 1360-1430), răposat anterior, cum îl chema spre lăcașurile veșnice⁴⁰. Isihastul Calinic din Katunakia a avut o vedenie cu bărbați sfinți de la Muntele Athos care-l așteptau, ținând în mâini lumânări. Călugărul aprecia viziunea drept „dar” pentru care se rugase toată viața⁴¹. Aflat pe patul de moarte, Sfântul Calinic Cernicanul (1787-1868) relatea ucenicilor cum „au venit niște oameni mari în casă și vor să-l ia cu dânsii”⁴².

Autorii medievali explicau darul profeției în relație cu transformările suferite de suflet odată cu apropierea morții. Istoricul bisericesc Sozomen (secolul al V-lea) presupunea că sufletul devine apt să contemple vedenii, inaccesibile muritorilor, atunci când începe separarea sa de trup⁴³. Sufletul, prin natura sa, arăta Sfântul Isaac Sirul (secolele VI-VII), e superior trupului și, trecând în veacul celălalt, capătă puterea clarviziunii⁴⁴. Sfântul Grigorie Dialogul nota că sufletele

³⁶ „Vita S. Theodosii Coenobiarchae”, în J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, tom CXIV, Paris, 1864, (se va cita în continuare: Migne, P. G., volumul, coloana, litera. Traducerile din greacă și latină îmi aparțin – A.P.).

³⁷ *Ibidem*, cap. XIX, col. 550B.

³⁸ *Proloagele...*, iulie, p. 36.

³⁹ *Месяцеслов...*, октябрь, p. 123; *Киево-Печерский Патерик*, Киев, Лыбидь, 1991, p. 197.

⁴⁰ *Московский Патерик*. Сост. И. Шапошников, Я. Шипов, Москва, Столица, 1991, p. 134-135.

⁴¹ Arhimandrit I. Kotsonis, *Patericul atonit*, ediția a II-a. Traducere de A. Dobrin, M. Ciobanu, Bacău, Editura Bunavestire, 2006, p. 279.

⁴² Arhimandrit Ioanichie Bălan, *op. cit.*, p. 426.

⁴³ Sozomen, „The Ecclesiastical History”. Translation revised by Ch. D. Hartranft, book IV, ch. 2 în *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Second Series. Under edit. superv. of Ph. Schaff, H. Wace, vol. II, New York, Christian Literature Publishing Co., 1886, p. 497.

⁴⁴ Исаак Ниневи́йский, „Глава 46”, în *От берегов Босфора до берегов Евфрата*. Пер. С. С. Аверинцева, Москва, Главная редакция восточной литературы «Наука», 1987, p. 288-289.

pot cunoaște viitorul datorită esenței lor subtile, pot primi revelații la ieșirea din trup sau, înainte de moarte, contemplează, cu ochi imateriali, tainele cerești⁴⁵. Întru confirmarea celor spuse, Sfântul Grigorie relatează cazul unui avocat preocupat de griji lumești și avar, dar care, presimțindu-și moartea, s-a îndreptat spre o biserică⁴⁶. Prin urmare, există calități inerente sufletului uman care îl fac apt să vadă viitorul, fără a invoca neapărat intervenția divină.

Concepția dată se mai întâlnește în literatura antică. Platon atribuia sufletului darul prezicerii⁴⁷, iar Cicero preciza că revelațiile viitorului au loc cu condiția dezlipirii de trup: fie în somn, fie în pragul morții, în extaz sau în stare de veghe, datorită purității morale atinse de suflet⁴⁸. Despre importanța desăvârșirii morale, ca premisă a cunoașterii viitorului, vorbeau și cărturarii bizantini, argumentând că profețiile sunt viziuni ale sufletului curat, mai presus de pasiunile pământești⁴⁹, enumerând, în hagiografii, înaltele virtuți și minunile sfinților ce au primit darul profeției. În exemplul citat mai sus, din Sfântul Grigore Dialogul, avocatul avar s-a îndreptat, totuși, spre un sfânt locaș, gest care ar subînțelege pocăința. Cunoașterea viitorului i-a fost oferită, așadar, cu țelul mântuirii. Sfântul Anastasie Sinaitul (630-700) subscrie concepției potrivit căreia „sufletul, fiind netrupesc și spiritual, are însușirea înainte-cunoașterii”, dar se grăbește să precizeze: „Desigur, aceasta se întâmplă celor ce au în ei Duhul Sfânt”⁵⁰. După cum o ilustrează pildele din literatura religioasă medievală, experiențele mistice puteau reprezenta și uneltiri ale demonilor, iar profeția – o cursă pentru a împinge creștinul spre trufie, neascultare și depărtare de Dumnezeu.

În conștiința creștină, doar Atotputernicul deține cunoașterea celor ce vor fi, iar muritorii le pot cunoaște prin revelații

⁴⁵ Святитель Григорий Двоеслов, *Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души*, Москва, Благовест, 1996, книга IV, cap. 26-27. A se vedea și site-ul www.pagez.ru (vizitat la 18.III.2011).

⁴⁶ *Ibidem*, cap. 26.

⁴⁷ „Федр”, 242c, în Платон, *op. cit.*, книга I, p. 797.

⁴⁸ „О дивинации”, în Цицерон, *Философские трактаты*. Пер. М. И. Рижского, Москва, Изд. Наука, 1985, p. 215-216, 233, 237.

⁴⁹ *Pateric despre visuri și vedenii*. Ediție de E. Drăgoi. Traducere de Cr. Spătărelu, Galați, Editura Bunavestire, 2002, p. 157, 165, 191-192; Св. Андрей Кесарийский, *Толкование на Апокалипсис*, Минск, Издание Свято-Елисаветинского монастыря, 2005, p. 3.

⁵⁰ *Pateric despre visuri...*, p. 167-169.

dumnezeiești. Existau și alte tehnici de scrutare a viitorului (astrologia, diverse forme de ghicit, extazul oracular), dar numai descoperirile oferite de Dumnezeu posedau legitimitate creștină, exactitate și siguranță. Sfântul Teodor Studitul înscrie momentul morții individului în arhitectura providențială a universului: „Precum Dumnezeu nostru, înainte de a face lumea, a orânduit toate cu vremea și cu locul lor, așa a orânduit și sfârșitul fiecăruia, unde și când va fi”⁵¹. Sfinții își preziceau data morții grație vedeniilor de care se învredniceau prin rugăciuni, asceză îndelungată etc. Profețiile rezultă astfel dintr-un efort reciproc: omul se apropie de puritatea lumii divine și Dumnezeu intervine în viețile muritorilor, îngrijindu-se mai ales de cei dreți. Revelațiile viitorului constituie o lucrare a Proniei în lume, iar oamenii care le-au primit devin colaboratori în planurile Providenței. Vom vedea mai jos ce scopuri urmărește Divinitatea revelând viitorul.

Pregătiri pentru plecare

Pentru a desemna moartea, textele hagiografice utilizează termeni eufemistici și derivatele lor: despărțire, plecare, sfârșitul vieții, întoarcere, repaus, plata datoriei comune⁵², trecere, adormire, dezlegare, dispariție. Lexemele sunt astfel selectate încât să accentueze că dispariția fizică nu înseamnă o disoluție a ființei, ci trecerea în altă dimensiune. Pentru cei dreți care au câștigat cetățenia cerească, prin fapte bune și neprihănire, încă aici, pe pământ, această trecere constituie o revenire în lumea divină. Moartea propriu-zisă este menționată în legătură cu distrugerea spirituală provocată de păcate, adevărata moarte referindu-se la suflet⁵³. Un izvor hagiografic afirmă că apostatul care s-a înfricoșat de martiraj, lepădându-se de credință, a murit înaintea morții⁵⁴. Potrivit viziunii creștine, moartea e o nouă treaptă a devenirii, făgăduind cuvioșilor o existență superioară. „Viața dreptilor, după

⁵¹ *Proloagele...*, iulie, p. 102.

⁵² *The Oxford Dictionary of Byzantium...*, vol. I, p. 593.

⁵³ M. Lauwers, „Moarte/Morți”, în Jaques Le Goff, J.-C. Schmitt, *Dicționar tematic al Evului Mediu Occidental*. Traducere de M. Roșioru, N. Farcaș ș.a., Iași, Editura Polirom, 2002, p. 495.

⁵⁴ „Сказание о сорока двух аморийских мучениках”. Пер. Т. В. Поповой, în *Памятники Византийской Литературы IV-IX веков*. Отв. ред. Л. А. Фрейберг, Москва, Изд. Наука, 1968, p. 314.

sfârșit începe” spune Sfântul Efrem Sirul⁵⁵. Marea importanță a călătoriei postume, unde nu mai e acceptată pocăința, revendică multă precauție pentru a nu cădea în ispită în viața pământească. De o importanță deosebită sunt ultimele clipe ale vieții, care pot reabilita sau, dimpotrivă, pot zădărnici meritele agonisite anterior⁵⁶. Conștient de nestatornicia firii umane și de nesiguranța decesului, Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) avertizează: „Nu trebuie să ferești pe cineva până ce, trecând prin toată virtutea, nu-și va încheia viața cu sfârșitul cel neîndoielnic”⁵⁷. Când își află data decesului, eroii hagiografiei desfășoară ultimele pregătiri pentru plecarea din viață, conform unor scenarii similare.

Întâi de toate, trebuie încheiate socotelile din lume. Avva Avxanantis a restituit banii împrumutați⁵⁸. Bătrânul Simion din Amida le-a oferit tovarășilor săi câte un dar, precum și obiectele din altar, chibzuind bine ce lucruri s-ar potrivi fiecăruia. A poruncit apoi ca toată averea lui să fie vândută, iar banii distribuiți săracilor⁵⁹. Epifanie, episcopul Ciprului, l-a invitat în ospete pe avva Ilarion pentru o ultimă întrevedere înaintea despărțirii de trup⁶⁰. Sfântul Ioan Gură de Aur a împărțit celor prezenți până și hainele în care era îmbrăcat⁶¹. Pregătirile ilustrează *ad literam* îndepărtarea de grijile trupului, recomandată de propovăduitorii creștini.

Conducătorii obștilor monahale își desemnau succesorii. Bătrânul Habib a încredințat mănăstirea și opera de caritate discipolului său Z'ura⁶². Sfântul Teodosie Chinoviarhul i-a instruit mai ales pe acei care aveau să-l urmeze la conducerea mănăstirii⁶³. Prevăzând apropierea morții, Sfântul Serghie de Radonej (1315-1392) a încredințat, cu

⁵⁵ *Proloagele...*, iulie, p. 32.

⁵⁶ Jean-Claude Larchet, *Creștinul în fața bolii, suferinței și morții*. Traducere de Marinela Bojin, București, Editura Sophia, 2004, p. 237.

⁵⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Întrebări și răspunsuri”, în *Filocalia*. Traducere de Preot Dumitru Stăniloae, vol. II, București, Editura Humanitas, 2009, p. 210.

⁵⁸ Ioan Moshu, *op. cit.*, p. 57.

⁵⁹ John of Ephesus, „Lives of the Eastern Saints”. Edited and translated by E. W. Brooks, part II, în R. Graffin, F. Nau, *Patrologia orientalis*, tom XVIII, Paris, Firmin-Didot, 1924, p. 606.

⁶⁰ *Древний Патерик*, Москва, Правило Веры, 1997, p. 47.

⁶¹ Migne, P. G., vol. 114, col. 1208D.

⁶² John of Ephesus, *op. cit.*, part I, în R. Graffin, F. Nau, *op. cit.*, tom XVII, Paris, Firmin-Didot, 1923, p. 18.

⁶³ Migne, P. G., vol. 114, col. 548D.

jumătate de an înainte, conducerea mănăstirii ucenicului său Nikon⁶⁴. Ieroschimonahul Iov, întemeietorul schitului Golgota din insulele Soloveț, a declarat că va deceda duminică, înaintea zorilor. Din acest motiv, a poruncit fraților să aleagă un nou stareț, ca să-l poată binecuvânta⁶⁵. Sfântul Teodosie (m. cca. 1694), mitropolit al Țării Moldovei, a îndurat martiraj. Prevăzător, ierarhul a îngropat în pădure banii destinați construcției bisericilor, lăsând și o poruncă-prezicere: „Cine va găsi acești bani este îndatorat să zidească din ei o mănăstire și trei schituri. [...] La terminarea de zidit a celui din urmă, al treilea schit, va afla și moaștele mele”⁶⁶.

O preocupare deosebită revenea pregătirilor funerare. Respectarea ritualului ortodox și amenajarea locului odihnei de veci erau importante pentru ca răposatul să găsească odihnă dincolo, fără a i se imputa că a neglijat rânduielile creștine. Sfântul Antonie cel Mare condamna practica egiptenilor de a păstra corpurile răposaților acasă, în loc să le îngroape, el însuși evitând a fi supus unui asemenea obicei⁶⁷. Un pustnic bătrân, presimțindu-și moartea, s-a bucurat de vizita avvei Zosima, spunându-i: „Dumnezeu te-a adus aici ca să-mi îngropi trupul”⁶⁸. Altui pustnic, care nu făcea deosebire între ritualurile ortodoxe și cele eretice, un înger i s-a arătat, întrebându-l cum vrea să fie înmormântat. După ce călugărul s-a sfătuit cu alții și a răspuns „cum îngroapă monahii ierusalimleni” (canonic), îndată și-a dat duhul. Ioan Moshu tâlcuiește sensul pildei: „Aceasta s-a întâmplat ca să nu piardă bătrânul ostenele lui și să nu fie osândit la un loc cu ereticii”⁶⁹. Sihastrul Marus a chemat meșteri pentru a-i confecționa sicriul, apoi a lăsat capacul deschis⁷⁰. Cuviosul Ioanichie Schimonahul (m. 1638), de la sihăstria Valea Chiliilor (Muscel), și-a săpat mormântul în fundul peșterii, după care s-a culcat în el⁷¹. Ascetul Petru, de la Athos, a vândut obiectele pe care le meșterise ca să asigure bani pentru cheltuielile de înmormântare și 40 de liturghii⁷². Între minunile legate de icoana Maicii Domnului de

⁶⁴ În revista „Mănăstiri Ortodoxe”, nr. 15, 2010, p. 18.

⁶⁵ Соловецкий Патерик, Москва, Синодальная библиотека, 1991, p. 129.

⁶⁶ Arhimandrit Ioanichie Bălan, *op. cit.*, p. 224.

⁶⁷ Sfântul Atanasie cel Mare, *op. cit.*, p. 242-243.

⁶⁸ Ioan Moshu, *op. cit.*, p. 122.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 169.

⁷⁰ John of Ephesus, *op. cit.*, II, p. 640.

⁷¹ Arhimandrit Ioanichie Bălan, *op. cit.*, p. 196.

⁷² Arhimandrit I. Kotsonis, *op. cit.*, p. 281.

la mănăstirea Nicula (județul Cluj) se numără descoperirea ceasului din urmă unei bătrâne care nu mai avea alt sprijin și vroia să se pregătească din timp pentru plecarea la cele veșnice⁷³.

Alături de aranjamentele materiale, iminența decesului trebuia să motiveze oamenii pentru a se îngriji în mod deosebit de suflet. În una din predici, Sfântul Ioan Gură de Aur le recomanda creștinilor să includă în testament nu doar numele rudelor și ale prietenilor, dar și pe al Judecătorului, Dumnezeu, să se mai gândească la săraci⁷⁴. Domnul, în marea Sa milă, argumenta Sfântul Teodor Studitul, primește pocăința păcătosului chiar și în ultimul ceas⁷⁵. Dintre elementele esențiale ale pregătirii pentru moartea trupească, Sfântul Simeon al Tesalonicului (secolul al XV-lea) enumără: pocăința, împărtășania, îmbrăcarea schimei monahale, faptele milosteniei, împăcarea, mirungerea⁷⁶, ritualuri nominalizate și în sursele hagiografice. Philip Aries distinge reperele pregătirii de moarte în Occidentul medieval: mărturisirea de credință, spovedania, despărțirea de cei vii, povește evlavioase, alegerea mormântului, transmiterea sufletului către Domnul⁷⁷.

Un monah neglijent, din Lavra Turnurilor Iordanului, nu respecta canonul duminical, dar, aflând că i-au mai rămas trei zile, a început să-l îndeplinească conștiincios⁷⁸. După ce s-a împăcat cu monahii, un anahoret păcător a primit Sfânta Împărtășanie, „s-a așezat în mijlocul bisericii și a murit îndată [...]. Și au cunoscut părinții mănăstirii că anahoretul și-a cunoscut mai dinainte sfârșitul său și de asta a venit la mănăstire ca să plece la Domnul fără să aibă ceva împotriva cuiva”⁷⁹. Înainte de moarte, fratele Talaleu s-a închinat sfințelor locuri de la Ierusalim, apoi s-a îmbăiat în Iordan⁸⁰. Sufletul

⁷³ În revista „Mănăstiri Ortodoxe”, nr. 18, 2010, p. 13.

⁷⁴ „На притчу о десяти девах”, în Св. Иоанн Златоуст, *Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова*, Издательский отдел Московского Патриархата, 1993, том II, p. 665.

⁷⁵ Преп. Феодор Студит, *op. cit.*, p. 132, 259.

⁷⁶ *Сочинения Блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского*, Санкт-Петербург, в Типографии Королева и комп., 1856 (Репринт: Москва, Галактика, 1994), p. 519-522; în volumul *Credința ortodoxă*, Iași, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, 1996, p. 295; *The Oxford Dictionary of Byzantium...*, vol. I, p. 594.

⁷⁷ Ф. Арьес, *loc cit.*

⁷⁸ Ioan Moshu, *op. cit.*, p. 32.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 91.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 95.

unui frate ce părăsise mănăstirea fără învoire, nu putea ieși din trup, până când diaconul Addai nu a luat asupra sa vina și datoria pocăinței⁸¹. Sihastrul Marcu (Kiev), aflând de apropierea sfârșitului, a cerut iertare de la călugărul Theofil, cu care se certase, și a prezis că Theofil va recăpăta lumina ochilor cu trei zile înainte de moarte⁸².

În cazul martirilor, prevestirea morții trebuia să-i fortifice pentru suferințele viitoare, descoperindu-le onorurile cerești pe care le vor primi în schimb. Martira Epistimi, cu puțin înainte de a fi schingiuită, s-a văzut în vis alături de soțul ei, Galaction, „într-un templu unde capetele lor au fost împodobite cu cununi de către împărat”. Economul mănăstirii a tâlcuit visul astfel: „Cununile arată că vor merge acum la luptele martirice și că vor fi, chiar fără meșteșuguri, mai puternici decât potrivnicii lor”⁸³. Sfintei Mucenițe Lucia (m. 304) i s-a arătat în vis Sfânta Agata, martiră legendară din veacul al III-lea, care a anunțat-o despre încercările care o așteptau⁸⁴. Sfânta Irina (secolele III-IV) a fost înștiințată despre viitoarele pătimiri în manieră simbolică: un porumbel i-a adus o cunună (răsplata ostanelilor), iar un corb a venit ținând în cioc un șarpe (suferința)⁸⁵. Comparativ cu alți cuvioși, Sfântul Simeon Stâlpnicul a primit înștiințarea despre decesul său mult mai devreme – cu 40 de ani înainte⁸⁶. Descoperirea îi era necesară celui ce și-a asumat un exercițiu atât de aspru (a îndura, neprotejat, intemperiiile naturii și asalturile demonilor, pe un stâlp) pentru a se înarma cu răbdare, a-și mobiliza puterile, aidoma atletului (comparația apare explicit în text) ce are de parcurs o distanță de 40 de ani.

Necesitatea liniștii și a reculegerii înaintea decesului au motivat sfinții să caute singurătatea. Nu oricine era admis la întrevedere cu Sfântul Teodosie Chinoviarhul, „căci evita cel mai

⁸¹ John of Ephesus, *op. cit.*, I, p. 265.

⁸² *Киево-Печерский Патерик...*, p. 127.

⁸³ D. G. Tsamis, *op. cit.*, p. 74; Сimeон Метафраст, „Житие, обращение в христианство Галактиона и Эпистимии и мученичество их”. Пер. Т. В. Поповой, în *Памятники Византийской Литературы IX-XIV веков*. Отв. ред. Л. А. Фрейберг, Москва, Изд. Наука, 1969, p. 87.

⁸⁴ *Proloagele...*, decembrie, p. 53.

⁸⁵ Idem, mai, p. 15; Gheorghe Timuș, *Sfintele creștinismului. Dicționar*. Ediție îngrijită de F. Anton, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2003, p. 129.

⁸⁶ „Viața siriacă a Sfântului Simeon Stâlpnicul”. Traducere de L. Rus, în *Viețile Sfinților Stâlpnici*. Coordonator: R. Rus, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2009, p. 148.

tare mulțimea și agitația”⁸⁷. Sfânta Eusebia „Străina” s-a închis în oratoriu pentru a se ruga⁸⁸, iar Sfânta Teodora din Alexandria s-a izolat în chilie, alături de fiul său⁸⁹. Fidel convingerii de a nu primi onoruri din partea oamenilor, Sfântul Simeon din Emesa, presimțind apropierea morții, s-a ascuns sub o grămadă de vreascuri și, în somn, și-a dat duhul lui Dumnezeu⁹⁰. Din același motiv, Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos a ales să moară într-un loc unde nici un creștin nu l-ar fi căutat, anume „la teatrul din hipodrom, [...] unde se plimbau mulți și unde locuiau femeile desfrânate”⁹¹.

O anumită semnificație în ultimele clipe ale vieții revine gesturilor corpului. Cei care s-au pregătit din timp pentru trecerea la cele veșnice au fețele fericite, mâinile așezate cuvios pe piept, picioarele întinse, ochii ridicați la cer, uneori moartea survenind în timp ce persoana a îngenuncheat la rugăciune. Frecvent, moartea cuviosului e comparată cu adormirea. În pictura bizantină, cel drept are chipul unui tânăr (aluzie la faptul că moartea e o renaștere) cu pleoapele închise, mâinile încrucișate pe piept și un înger îi primește cu bucurie sufletul⁹². Hagiograful Chiril din Scythopolis (cca. 514-557) menționează că Sfântul Ioan din Lavra Cuviosului Sava, ajuns la adânci bătrâneți, avea chipul senin, sufletul vioi și era plin de har divin⁹³.

Teologia creștină a reușit să dea un nou sens morții, diferit de sensibilitatea antichității greco-romane. Enciclopedistul roman Plinius cel Bătrân aprecia moartea subită drept „suprema fericire în viață”⁹⁴. Despre împăratul Octavian Augustus se povestea următoarele: „Aproape ori de câte ori auzea că cineva a murit repede

⁸⁷ Migne, P. G., vol. 114, col. 550B.

⁸⁸ „Vita et conversatio Sanctae Eusebiae quae cognominata est hospita”, în Migne, P. G., vol. 114, col. 996A.

⁸⁹ „Vita et conversatio S. Matris nostrae Theodoraе Alexandrinae”, în Migne, P. G., vol. 115, col. 685A.

⁹⁰ Леонтий Неапольский, „Жизнь и деяния аввы Симеона, юродивого Христа ради”, în *Жития византийских святых*. Пер. С. Поляковой, Санкт-Петербург, 1995, p. 182.

⁹¹ *Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos...*, p. 239.

⁹² M. Didron, *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine*, Paris, Imprimerie Royale, 1845, p. 407.

⁹³ Кирилл Скифопольский, „Житие Святого Иоанна, Епископа и Молчальника Лавры Преподобного Саввы”. Пер. Т. В. Поповой, în *Памятники Византийской Литературы IV-IX веков...*, p. 181.

⁹⁴ Plinius cel Bătrân, *Naturalis Historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate*. Traducere de I. Costa și T. Dinu, vol. II, Iași, Editura Polirom, 2001, p. 57.

și fără nici un chin, se ruga să aibă și el și ai săi o asemenea euthanasie”⁹⁵. Însă pentru conștiința creștină, moartea anunțată din timp constituia o binefacere, deoarece îngăduia omului să se pregătească spiritual, prin reculegere, pocăință, împărtășire cu Sfintele Taine, pentru a evita pericolele postume. În cadrul Liturghiei ortodoxe, credincioșii se roagă pentru „sfârșit creștinesc vieții noastre: fără durere, neînfruntat, în pace”⁹⁶. Poezia religioasă o preamărește pe Maica Domnului drept „Ceea ce dăruiești sfârșit nedefăimat al vieții”⁹⁷, iar o rugăciune atribuită Sfântului Grigore Palama (1296-1359/7) îi cere Preacuratei: „Dă-mi vreme de pocăință, de întoarcere a gândurilor, de moartea cea de năpraznă ferește-mă”⁹⁸. Ideea că moartea neașteptată, fără șansă de pocăință, îi ajunge pe cei păcătoși, o întâlnim la Sfântul Ioan Gură de Aur⁹⁹ și la Fericitul Ieronim¹⁰⁰. Prin contrast, decesul pe neprins de veste, scria Philip Aries, submina ordinea universală imaginată de medievali, se considera o dezonoare¹⁰¹.

Anunțarea clipei morții devine o bucurie, răsplată divină, pentru cei ce cred că astfel pleacă spre viața veșnică. „La sfârșitul vieții fiecăruia a și intrat veacul viitor” declara Sfântul Chiril al Alexandriei¹⁰². Moartea, tâlcuia Sfântul Ioan Gură de Aur, a devenit la creștini „somn, călătorie, mutare dintr-un loc mai rău în unul mai bun”¹⁰³. Sintetizând învățăturile patristice, teologul Paul Evdokimov (1901-1970) vorbește despre charisma morții fericite: „Pentru duhul

⁹⁵ Suetoniu, *op. cit.*, p. 115.

⁹⁶ *Sfânta Liturghie pe înțelesul tuturor*. Ediție de O. Moșin, E. Onicov, Chișinău, 2003, p. 34; *Liturgies Eastern and Western*. Edited by F. E. Brightman, vol. I, Oxford, Clarendon Press, 1896, p. 382.

⁹⁷ *Buchet de acatiste ale Maicii Domnului*, Alexandria, Editura Biserica Ortodoxă, 2001, p. 394.

⁹⁸ *Acatistier*, Râmnicu Vâlcea, Tipografia Calinic Râmniceanu, 1861, p. 288; vezi și *Carte de rugăciuni*, Chișinău, 2006, p. 30.

⁹⁹ Св. Иоанн Златоуст, „Толкование на Пророка Исаию”, în *Полное Собрание Творений...*, том VI, p. 214.

¹⁰⁰ Блаж. Иероним Стридонский, *op. cit.*, p. 319.

¹⁰¹ Ф. Арьес, *loc cit.*; *The Oxford Dictionary of Byzantium...*, vol. I, p. 594.

¹⁰² „Închinarea și slujirea în Duh și Adevăr”, în Sfântul Chiril al Alexandriei, *Scrieri. Partea întâia*. Traducere de Preot Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991, p. 583.

¹⁰³ „Omiliile la Facere”, în Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrieri. Partea a doua*. Traducere de D. Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1989, p. 129; Jean-Claude Larchet, *Creștinul în fața bolii...*, p. 220, 228.

devenit nemuritor, [...] moartea a rămas în urma noastră”¹⁰⁴, iar momentul decesului prilejuiește bucurie ca „vremea unei vieți încărcate de zile, coaptă pentru veșnicie”¹⁰⁵. Același autor mai numește moartea „marea inițitoare, cea care introduce”¹⁰⁶; Evdokimov consideră că „sfinții trăiesc moartea cu bucurie, cu bucuria de a se naște în adevărata lume”¹⁰⁷.

Conceptia idealizată despre decesul sfinților i-a determinat pe scriitorii creștini să identifice ziua morții eroilor cu date semnificative ale calendarului, sugerând astfel un final desăvârșit și o viață împlinită. Fericitul Addai care, împreună cu fratele său Abraham, întemeiau mănăstiri și instruiau primele obști monahale, a murit în cel de-al *doisprezecelea* locaș pe care îl construise¹⁰⁸. Un călugăr din Lavra Turnurilor s-a stins *duminică* dimineața¹⁰⁹. Autorul vieții Sfântului Ioan Gură de Aur consideră firesc că predicatorul a decedat în ziua Înălțării Sfintei Cruci, la 14 septembrie 407¹¹⁰. Sfânta Maria Egipteanca s-a sfârșit în noaptea Patimilor Domnului, înainte de Paști¹¹¹. Un călugăr de la chilia „Doctorilor fără de arginți” (Schitul Sfânta Ana din Muntele Athos) a răposat, așa cum dorea, de Paști. Se crede că răposații în această zi sfântă nu sunt opriți la vămile văzduhului¹¹². Părintele Ioan de la Athos a decedat de sărbătoarea Sfântului Ioan Gură de Aur, dată la care, anterior, plecase din viață starețul său¹¹³.

În imaginarul religios, creștinii exemplari au parte de o moarte elegantă (ca aparență exterioară și moral), solemnă, în armonie cu principiile creștine pe care le-au păzit pe parcursul vieții. Cuvioșii apar în ipostaza de veritabili eroi ai credinței, care au învins primejdia morții și au pășit pe o treaptă superioară a existenței. În hagiografie, prezicerea viitorului apare drept ultimul element din șirul darurilor supranaturale oferite de Dumnezeu, ca semn de înaltă prețuire. Atitudinea calmă în

¹⁰⁴ Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*. Traducere de Pr. Prof. Ioan Buga și Anca Manolescu, București, Editura Humanitas, 2006, p. 193.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 194.

¹⁰⁶ Idem, *Viața spirituală în cetate*. Traducere de M. și A. Alexandrescu, București, Editura Nemira Publishing House, 2010, p. 74.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 76.

¹⁰⁸ John of Ephesus, *op. cit.*, I, p. 300.

¹⁰⁹ Ioan Moshu, *op. cit.*, p. 33.

¹¹⁰ Migne, P. G., vol. 114, col. 1209A.

¹¹¹ *Ibidem*, vol. 87/3, col. 3724C.

¹¹² Arhimandrit I. Kotsonis, *op. cit.*, p. 282.

¹¹³ *Ibidem*, p. 285.

fața morții se întemeiază pe credința în iubirea de oameni a lui Dumnezeu-Tatăl și în Iisus Hristos, Dumnezeu-Fiul, Cel Care a biruit moartea. Cunoașterea dinainte a viitorului trebuie să tempereze angoasele în acest moment critic al vieții, să motiveze și să insuflă încredere pentru a îndeplini ultimele pregătiri pentru plecare.

Ultimele povețe și prevestiri

În cadrul scenariului hagiografic al plecării din viață, muribundul se adresează frecvent celor prezenți (rude, prieteni, discipoli) cu admonestări. Dacă pregătirile anterioare aveau valoare de exemple practice, atunci povețele din urmă argumentează teoretic semnificația momentului. Martirii credinței își declară dârz convingerile religioase în fața puternicilor zilei, condamnă „idolatria”, proclamă dogme teologice. Mărturisiri similare depun și cuvioșii, la care se mai adaugă cuvintele de rămas bun, mângâieri pentru cei dragi, rezumă viața trăită, împărtășesc din propria experiență duhovnicească, avertizează despre pericolele viitoare, rostesc rugăciuni fierbinți. Aceste veritabile testamente spirituale, minuțios elaborate, sunt construite din aforisme și utilizează diverse figuri de stil. Ultimele povețe elogiază, de regulă, ascetismul, curătenia vieții, invocă antitezele „profan-sacru”, „efemer-veșnic”, „prezent-viitor”. Atunci când își îndeamnă apropiații să vegheze asupra simțurilor și a comportamentului propriu, când îi învață cum să reziste în fața ispitelor, eroii hagiografiei au gândurile îndreptate spre viitor. Prezicerea formează, în acest context, un tandem firesc cu pregătirea spirituală.

După ce timp îndelungat și-a ascuns identitatea, Alexie „Omul lui Dumnezeu”, înainte de moarte, și-a scris autobiografia, spre povățuirea creștinilor¹¹⁴. Prevestirile, ca și în cazul martirilor, trebuiau să pregătească moral creștinii pentru a îndura ori a se păzi de pericolele iminente. La sfârșitul vieții, Sfântul Teodosie Chinoviarhul le-a prezis monahilor „toate câte vor veni”, menționând că semnul împlinirii lor va fi creșterea și fortificarea obștii mănăstirești; în caz contrar, nici prorociile nu aveau să se realizeze¹¹⁵. Autorul textului confirmă că, ulterior, numărul lăcașurilor a sporit, iar monahii au devenit celebri pentru virtuțile lor. Cuviosul Ghenadie (m. 471),

¹¹⁴ *Proloagele...*, martie, p. 50.

¹¹⁵ Migne, P. G., vol. 114, col. 548D și 550A.

patriarh de Constantinopol, a fost înștiințat în timpul rugăciunii că, după moartea lui, turma (enoriașilor) îi va fi atacată de vrăjmași (eretici). Din acest motiv, cât i-au mai rămas zile, patriarhul se ruga neîncetat pentru pacea Bisericii¹¹⁶. Sfântul Hariton Mărturisitorul a presimțit „cu cea mai mare exactitate”, înainte de moarte, „furtunile viitoare ce aveau să tulbure bisericele”¹¹⁷.

Avertismentele citate exprimă îngrijorarea ierarhilor creștini pentru comunitățile lor, încercând, prin intermediul profețiilor, să le ofere o ultimă îndrumare și susținere. Sfântul Daniel Stâlpnicul și-a prezis moartea cu trei luni înainte, iar apropiatilor săi, „prin preștiință, el le-a anunțat diverse evenimente viitoare, întărindu-i cu cuvinte înțelepțite”¹¹⁸. Deși nu precizează repere cronologice, autorul vieții Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos plasează între ultimele capitole, înaintea morții sfântului, ample profeții despre sfârșitul lumii¹¹⁹. Textul hagiografic depășește astfel cronotopul individual, devenind un îndrumar pentru creștinii tuturor timpurilor.

Fericitul Vasile cel nebun pentru Hristos (cca. 1464-1552) i-a prezis lui Feodor, fiul lui Ioan cel Groaznic, că va moșteni bunurile strămoșilor, adică domnia (Feodor a cârmuit între 1584-1598)¹²⁰. Cuviosul Serapion de la Eleazar (m. 1480) a proorocit, cu un an înainte de moarte, că orașul Pskov și mănăstirea vor rămâne intacte în timpul invaziei străine¹²¹. Sihastrul Nicandru (m. 1581) anticipa că, la vremea decesului său, polonezii și lituanienii vor asedia Pskovul¹²². Duhovnicul de la Văratec, Cuviosul Iosif Pustnicul (m. 1828), a prevestit pustiirea Neamțului, arderea mănăstirilor Agapia, Secu, Sihăstria și Văratec. Scenariul s-a adevărit în timpul răscoalei eteriștilor¹²³. Moșul Gheorghe Lazăr (1846-1916), celebrul pelerin, a anunțat că „va muri atunci când s-or tulbura popoarele [...]”. La moartea mea va fi sărbătoare și vor trage toate clopotele din țară”¹²⁴. În ziua rânduită, la 15 august 1916, România intra în Primul Război

¹¹⁶ *Месяцеслов...*, август, p. 134.

¹¹⁷ Migne, P. G., vol. 115, col. 917C.

¹¹⁸ „Viața și faptele Sfântului Nostru Părinte Daniel Stâlpnicul”, în *Viețile Sfinților Stâlpnici: Simeon, Daniel, Luca, Alipie*. Coord. și traducere de R. Rus, Alba-Iulia, Editura Reîntregirea, 2009, cap. 93, p. 245.

¹¹⁹ *Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos...*, p. 199-216.

¹²⁰ *Московский Патерик...*, p. 139-140.

¹²¹ *Месяцеслов...*, сентябрь, p. 34.

¹²² *Ibidem*, p. 102.

¹²³ Arhimandrit Ioanichie Bălan, *op. cit.*, p. 342.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 503; în revista „Mănăstiri Ortodoxe”, nr. 12, 2010, p. 15.

Mondial, iar clopotele vesteau mobilizarea generală. Maica Elisabeta Patrolea (m. 1959) de la mănăstirea Văratec a prezis politica autorităților comuniste de izgonire a călugărilor din mănăstiri. Aflată pe patul de moarte, maica Elisabeta privea icoana Preacuratei și spunea: „Uite cum pleacă maicile, ce mare de lacrimi se varsă [...]. Vine o greutate mare. Pleacă multe și nu se întorc decât câte una, dar cele ce se întorc, ce cunună frumoasă au pe capul lor, dar sunt foarte puține”¹²⁵.

Alături de prezicerea propriei morți, cuviosul putea să mai anunțe decesul altei persoane. Față de prietenii săi, asemenea prevestiri constituiau o binefacere, deoarece se puteau pregăti spiritual, fiind și o mângâiere că vor reîntâlni răposatul în ceruri. Starețul Gheorghe Sinaitul i-a trimis un răvaș patriarhului Petru al Ierusalimului, unde îl avertiza: „Să știe Fericirea Voastră că după șase luni ne vom întâlni amândoi la Stăpânul Hristos, Dumnezeuul nostru, și acolo mă voi închina vouă”¹²⁶. Murind, călugărul Sofronie i-a făgăduit ucenicului său, care plângea, că va ruga pe Dumnezeu să-l ia la ceruri peste șapte zile, promisiune împlinită apoi¹²⁷. Hagi Gheorghe (din Muntele Athos) a prezis că peste trei zile de la moartea sa va răposa fratele său duhovnicesc, părintele Neofit de la Kafsokalivia. Ultimul a aflat prevestirea lui Hagi Gheorghe în stare de extaz¹²⁸. Pimen (1762-1831), ieroschimonah de la Cernica, a primit în timpul vedeniei o întreagă listă de persoane ce urmau să moară în următoarele 40 de zile¹²⁹.

Pentru cei păcătoși însă, anunțul decesului iminent este echivalent cu sancțiunea pentru nelegiuire. Se subînțelege astfel că Dumnezeu stabilește ziua morții fiecăruia, o dezvăluie celui drept, dar oferă și păcătosului ultima șansă de a se pocăi. Moartea survine în contextul acțiunii justiției universale ce răsplătește fiecăruia după faptele sale, laitmotiv al literaturii antice. Martirul Victor (m. 175) a declarat că prigonitorii săi vor muri peste 11 zile, iar conducătorul lor, Sevastian din Damasc, peste 24 de zile va fi făcut prizonier¹³⁰. Sfântul

¹²⁵ În revista „Mănăstiri Ortodoxe”, nr. 12, 2010, p. 10.

¹²⁶ Ioan Moshu, *op. cit.*, p. 125; D. G. Tsamis, *op. cit.*, p. 83.

¹²⁷ Св. Кирилл Скифопольский, „Житие иже во святых отца нашего аввы Феодосия Киновиярха”, în *Палестинский патерик*, Санкт-Петербург, Типография В. Киршбаума, 1899, p. 83-90.

¹²⁸ Arhimandrit I. Kotsonis, *op. cit.*, p. 285.

¹²⁹ Arhimandrit Ioanichie Bălan, *op. cit.*, p. 345.

¹³⁰ *Месяцеслов...*, ноябрь, p. 48.

Mare Mucenic Artemie (m. 362), torturat din ordinul lui Iulian Apostatul (361-363), i-a prezis împăratului moartea în curând¹³¹. Pe avva Milisie, doi feciori de împărat din Persia l-au săgetat. Bătrânul le-a prezis că, în ziua următoare, la aceeași oră, ambii se vor ucide unul pe altul cu săgeți. Ieșind la vânătoare, cei doi au tras într-o căprioară, dar au nimerit unul în celălalt¹³². Autorul a dispus elementele narațiunii (vărsarea sângelui nevinovat, aceeași oră, aceleași circumstanțe, pieirea prin mâna proprie) ca să demonstreze latura justițiară a prezicerii, pedeapsa echivalentă crimei comise. Călugărul Teodor (m. 1098), de la mănăstirea Pecersk (Kiev), i-a prezis cneazului Mstislav, care îl rănise de moarte, că va fi ucis de aceeași săgeată¹³³.

Retrospectiva vieții, în ultimele sale clipe, trezește inevitabil regrete. Proiectele demarate, chipurile celor dragi sau ale vrăjmașilor, frământau conștiința omului medieval. Hagiografia zugrăvește asemenea neliniști care îi cuprindeau și pe sfinți, chiar dacă, în predici, criticau efemera existență pământească. Imaginile viitorului încolțeau dintr-un conglomerat de îngrijorări, nostalgii, resentimente umane. Luând ca temei credința în justiția universală, în divina Providență ce susține binele, ultimele cuvinte ale muribundului luau forma profețiilor, anunțând lucruri pe care cuviosul nu a mai ajuns să le realizeze. Revelațiile profetice trăite de creștini înainte de moarte cunosc analogii în istoria biblică. Patriarhii Vechiului Testament obișnuiau, înainte de moarte, să-și binecuvânteze feciorii. Pe lângă fericire și prosperitate, aceste discursuri conțineau mai multe amănunte concrete ce determinau viitorul urmașilor¹³⁴.

O credință străveche, așadar, atribuia cuvintelor muribundului – în special persoanei îmbunătățite, familiare cu verbul creator al Divinității – puterea de a trasa viitorul urmașilor sau de a le anunța cele hotărâte de sus. Putem doar presupune conexiunea între această idee și autoritatea paternă care dicta voința membrilor familiei, similitudinea cu ultimele povețe ale tatălui, căruia experiența acumulată îi permitea să facă pronosticuri. Nu se poate ocoli însă elementul mistic al profeției, înțeleasă ca promisiune divină și dar supranatural oferit celor drepti, parte componentă a istoriei, în viziunea „Bibliei” și în cea medievală.

¹³¹ Idem, октябрь, p. 92.

¹³² Древний Патерик..., p. 116.

¹³³ Месяцеслов..., август, p. 42; Киево-Печерский Патерик..., p. 137-138.

¹³⁴ Facerea, cap. 27, vv. 28-29, 40; cap. 49, vv. 1, 10-11, 24-25; Noul Testament, vol. II. Evanghelia după Ioan. Introduceri, traducere, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, București, Editura Curtea Veche, 2010, p. 342-343.

Muritorilor de rând nu le e dat să știe ceasul când vor deceda. Dumnezeu, Care stabilește durata fiecărei vieți, inclusiv clipa morții, a rânduit ca oamenii să vegheze permanent, așteptând trecerea la cele veșnice. Doar cei drepti ar putea afla viitorul datorită îndepărtării de preocupările lumești, în urma purificării spirituale, fără teamă că vor abuza de această cunoaștere privilegiată. Dumnezeu le descoperă, din timp, ceasul plecării din viață, în revelații sau vise, pentru ca oamenii să fie gata în clipa morții. Fenomenele neordinare ce însoțesc decesul unei personalități nu sunt străine nici mentalității contemporane (poetul Grigore Vieru și-ar fi cunoscut dinainte data decesului¹³⁵).

Grija pentru a afla ceasul morții pune în lumină percepția creștină asupra timpului profan – o durată limitată, nestatornică, primejdioasă, care trebuie să devină o punte spre eternitate. Pregătirile pentru intrarea în veșnicie includ achitarea datoriilor lumești, consolarea apropiatilor, cuvinte de învățătură, spovedania, Euharistia, rugăciunea. Profeția dovedește grija lui Dumnezeu pentru ca evlavioșii, trecând dincolo, să fie calmi, să aibă nădejde în viața veșnică, să nu fie opriți la vămile văzduhului. Darul profeției, oferit la sfârșitul vieții, constituie o apreciere a eforturilor depuse de credincios și un sprijin atunci când puterile omenești au slăbit sau, prin natura lor, sunt incapabile a discerne cele ce vor fi. Față de cei rămași pe pământ, profețiile rostite pe patul de moarte sunt un îndrumar moral prin ispitele vieții, avertizare de pericolele latente, dar și o incursiune în lumea supranaturalului.

A prezice viitorul înseamnă a fi inițiat în tainele divine, a fi mesager al Providenței. Prin modul cum sunt obținute, revelațiile profetice rezultă din contactul cu nevăzutul, cu lumea spiritelor. Făgăduind recompense celor drepti și sancțiuni celor nelegiuți, profețiile proclamă înfăptuirea principiilor justiției divine în istorie. Credința în profeție, ca mesaj divin transmis omenirii, unește personalități și epoci prin conștiința misiunii de credință în lumea profană.

¹³⁵ Șocant. Poetul Grigore Vieru a avut o premoniție asupra datei morții sale? pe site-ul UNIMEDIA (<http://www.unimedia.md/>) (vizitat la 19.I.2009); *Peste viață și moarte, opera. Adrian Păunescu despre Grigore Vieru*, în „Flacăra lui Adrian Păunescu”, București, anul X, nr. 6-7 (426-427), 12-25 februarie 2010, p. 11.

Abstract

Byzantines believed that at the end of their lives, righteous Christians could predict the day of their own departure or other person's death. The belief has been shared until present days, being identified in different Christian testimonies. Hagiographical sources pointed out that such foreknowledge would be due to divine revelations sent to saints, acknowledging thus their high moral virtues. Ancient authors and several Byzantine writers considered that, while entering eternity, souls could see things that were hidden to the rest of the mortals. Learning about the moment of their death, saints keenly prepared themselves to pass to another world, the gift of prophecy being a token of the divine care, a spiritual guide for the living ones and an insight into the mysteries of Providence.

SPAȚIU ȘI TIMP MITIC ÎN „MIORIȚA”

Pr. Tadeusz ROSTWOROWSKI*
Ecaterina HANGANU**

I. Geografia mitică a „Mioriței”

Spațiul, timpul, cauzalitatea și finalitatea ocupă în cultura românească un loc prioritar, fiindcă fără ele nu pot fi înțelese celelalte categorii. Modalitatea mitică de gândire (comună tuturor popoarelor) restrânge Spațiul universal de la Cosmos la Pământ și de aici la Pământul Românesc.

În privința spațiului românesc, se pot descrie *trei categorii de interpretări*¹:

1. interpretarea *geografică*: pământul românesc este considerat ca o cetate orografică (Munții Carpați înconjoară Podișul Transilvaniei, iar în exterior hotarele sunt reprezentate de ape)²;

2. interpretarea *filosofică* (la Lucian Blaga, „spațiul mioritic” este spațiul ondulat la infinit cu aspect de deal-vale, și care „intră ca factor determinant în matricea stilistică a culturii române”³);

3. interpretarea *socio-culturală*, aparținând lui Romulus Vulcănescu, care sugerează că pământul românesc este o incintă circulară înconjurată de alte structuri circulare exterioare, de tipul *mandalei* (Vulcănescu numește acest tip structural de mandală „*fenomenul horal*”, care se reflectă în diferite manifestări etnoculturale⁴).

* Academia Filosofico-Pedagogică „Ignatianum”, Cracovia – Polonia.

** Institutul Regional de Oncologie, Iași – România.

¹ Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Editura Academiei, 1985, p. 16.

² Ion Conea, *Din geografia istorică și umană a Carpaților*, București, 1937, apud Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 16.

³ Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, București, Editura Cartea Românească, 1936, apud Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 16, republicat în Lucian Blaga, „Spațiul mioritic”, în *Opere*, vol. IX. *Trilogia culturii*, București, Editura Minerva, 1985, p. 196 (trimiterile ulterioare se vor face la volumul apărut în 1985).

⁴ Interesant de notat este faptul că aspectul Carpaților și Podișului Transilvaniei pare asemănător Tibetului. Altceineva seamănă aspectul Carpaților și, în special al Munților Apuseni, cu Maica Domnului cu Pruncul (Adrian Bucurescu, în *Dacia secretă*, București, Editura Arhetip, 2012 și ro.scribd.com/doc/23462536/Adrian-Bucurescu-Dacia-Secreta, preluând o tradiție populară). De altfel, folclorul românesc consideră că pe bobul de grâu se vede clar *chipul Lui Iisus* (se impune de la sine parabola bobului de grâu care, căzând în pământ, „aduce roadă multă”). E posibil să fie „grâul cristoforic” de care amintește Lucian Blaga (*op. cit.*, p. 250).

Proprietățile spațiului mitic sunt: forma, dimensiunea, caracterul și evoluția. În ceea ce privește *forma*, spațiul poate fi *deschis*, prezentând aspecte diferențiate și semnificații variate (de la „neantul fără limite și fără substanță, la cosmos și de aici la spațiul terestru”⁵), unde imaginația se avântă fără limite, sau *închis*, cu diferite forme și semnificații (pământul întreg, „țara” = în sens de „ținut” = regiune, munte, pădure, cetate, sat, casă, mormânt); aici, imaginația este împiedicată, călătoria prin acest spațiu e plină de obstacole. Sub aspectul *dimensiunii*, spațiul poate fi infinit, indefinit, finit. În privința *caracterului*, spațiul poate fi curat, necurat (impur) și „spurcat” (= făcut necurat prin acțiuni exterioare). La rândul său, spațiul este supus *evoluției*, iar aceasta se poate face de la sacru și sacralizare spre desacralizare și, eventual, re-sacralizare.

*Funcțiile spațiului mitic*⁶ sunt următoarele:

1. de *consolidare* a legăturilor dintre membrii comunității și a acestora cu divinitatea – în felul acesta, spațiul are formă „de cruce” cu dimensiunea orizontală, inter-umană și verticală, asigurând legătura cu divinitatea (funcția de consolidare e evidentă mai ales când e vorba de „vatra satului” și a casei; satele erau, la început, răspândite pe *plaiuri*⁷ și culmi de dealuri, munți etc.);

2. de *mediere* între om și divinitate;

3. de *comunicare*, în calitate de centru al vieții sociale;

4. de *protecție a omului* (apotropaică);

5. *terapeutică* și

6. cea de *protecție a naturii*.

Pentru omul a cărui gândire este de tip sacru, orice moment al existenței sale este în legătura cu divinitatea; pentru omul „profan” (termen care, din păcate, se suprapune aproape complet peste sintagma „omul actual”, care este pe cale să piardă sau a pierdut sentimentul sacralui), cel puțin momentele esențiale (exemplare) ale existenței se desfășoară într-un cadru special. Oricum, se pot afirma următoarele: spațiul este în armonie cu subiectul acțiunii, chiar dacă omul însuși, în calitate de actor, nu e conștient de aceasta. Spațiul relevă importanța subiectului (acțiunii), spațiul „modulează” acțiunea și comportamentul actorului, dar, în același timp, subiectul (și acțiunea) „împrumută”

⁵ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 18.

⁶ D. Gromov, *Geografia sacră. O enciclopedie a locurilor de putere*. Traducere de Marina Vraciu, Chișinău, Editura Arc, 2008, p. 7.

⁷ Explicația „plaiului” a se vedea la nota 9.

cadrelui atributele sale. Astfel, *relația „subiect – decor” este biunivocă*: fiecare este pus în valoare de celălalt pentru crearea armoniei, pentru ca subiectul să fie „viu”, să poarte amprenta existenței, fiindcă esența existenței este armonia (chiar și în/sau „mai ales în Sfânta Scriptură, unde restabilirea armoniei se face cu orice preț”⁸). Printr-un comandament subconștient, omul alege spațiul adecvat acțiunii, dar, în același timp, omul însuși „este ales” de acțiune și de spațiu.

Aspecte ale geografiei mitice în „Miorița”

A. „*Pe-un picior de plai*”. Plaiul este caracteristic „*spațiului mioritic*” ca *matrice stilistică a spiritualității românești*⁹. Potrivit definiției *Dicționarului explicativ al limbii române*, plaiul este:

1. versant al unui munte sau al unui deal; creastă, culme, vârf al unui munte sau deal; (p. gener.) munte, deal mare;
2. regiune de munte sau de deal aproape plană, acoperită în general cu pășuni;
3. drum sau cărare care face legătura între poalele și creasta unui munte; potecă;
4. regiune, ținut (folosit la plural), meleaguri¹⁰.

Demn de menționat este faptul că DEX-ul, amplu documentat în a extrage toate cuvintele românești de pretutindeni, nu găsește nicăieri un cuvânt asemănător și notează „et. nec.” = etimologie necunoscută. În condițiile în care plaiurile și poienile reprezintă locurile sacre românești, iar în evul mediu se numea „plai” subîmpărțirea administrativă a județelor și ținuturilor (mai ales a celor

⁸ Cf. „ciclului Liberului arbitru”, „ciclului Legii talionului” și „ciclului ascultării, iertării și iubirii”. Ase vedea Ecaterina Hanganu, „Taina armoniei în Sfânta Scriptură”, în volumul *Idei și valori perene în științele socio-umane*, seria „Studii și cercetări”, Cluj-Napoca, tom XIV, 2009, p. 283-288.

⁹ Românul trăiește, inconștient, pe „plai” sau, mai precis, în „spațiul mioritic”, indiferent de locul fizic unde viețuiește. „Spațiul mioritic face parte integrantă din ființa lui. El e solidar cu acest spațiu cum e cu sine însuși, cu sângele său și cu morții săi”. Plaiul este expresia destinului său: românul nu este tributar nici unui fatalism feroce, dar nici vreunei încredere oarbe în forțele naturii: „El este ceea ce trebuie să fie un suflet, care-și simte drumul suind și coborând și iarăși suind și iarăși coborând, ca sub îndemnul și în ritmul unei eterne și cosmice doine, de care i se pare că ascultă orice mers” (Lucian Blaga, *Orizont și stil*, București, Editura Fundației pentru Literatură și Artă Regele Carol II, 1936, republicat în Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 198).

¹⁰ *Dicționarul explicativ al limbii române* (DEX), ediția a II-a, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998, p. 801.

de munte) din Țara Românească, etimologia „necunoscută” relevă faptul că „*plai*” e un cuvânt autentic românesc¹¹.

În același sens (cuvântul „*plai*” = de origine dacică) pledează mențiunea din scrierile lui Iosephus Flavius, istoricul evreu (37-101 d.H.) care se referă la existența unor călugări daci, care duceau o viață asemănătoare esenienilor și ale căror sanctuare se aflau la distanță de orice comunitate, pe culmile defrișate ale munților. Acești călugări se numeau *pleistoi* (termen derivat care înseamnă „strălucitori”) și erau onorați ca sacri. Sanctuarele lor, ale căror urme se văd și astăzi (la Rudele, Meleia, Tâmpu), sunt, într-adevăr, pe culmile defrișate ale munților și sunt „strălucitoare” la figurat (ca locuință a unor „oameni sfinți”), dar și la propriu (adică, în lumina soarelui toată ziua, în timp ce sanctuarele „oficiale” – Sarmizegetusa ș. a. – sunt umbrite o jumătate din zi de munții înalți din preajmă)¹². Alte mărturii provin de la Herodot (484-c. 425 î. H.), cel care, cu câteva secole înainte, referindu-se la traci, amintea de zeul Pleistoros, căruia i-a fost sacrificat prizonierul persan Oibazes¹³; Strabon (63/64 î. H.-cca. 24 d.H.) amintea, de asemenea, de călugării traci din sudul Dunării care erau asceți, lacto-vegetarieni, se numeau *ktiști* „și sunt onorați și socotiți sacri”¹⁴.

În acest context apare firească întrebarea: *plaiul este sfânt?* Având în vedere cele de mai sus, ideea se susține *per se*: „omul sfințește locul” – prin urmare, locuința unor oameni sfinți este, prin definiție, sfântă și sfințită. De altfel, ideea de sfințenie este mai adecvată *plaiului* decât muntelui, fiindcă termenul de „*plai*” implică, într-un anume fel, și ideea de „lin, blând, acoperit cu iarbă (pășuni), moale, delicat, care se oferă de la sine” – în timp ce muntele exprimă, în primul rând, forța și dificultatea (acces dificil), „cucerirea” – or Dumnezeu nu se „cucerește” ca o cetate, El se oferă singur. Sau, așa cum afirmă Romulus Vulcănescu, plaiurile și

¹¹ *Dicționarul limbii române moderne* din 1958 îl considera de origine latină. De altfel, limba pelasgilor este proto-latina (Quintilian), iar „dacii sunt toți pelasgi” (Felix Colson).

¹² Pentru detalii, a se vedea Dan Oltean, *Religia dacilor*, București, Editura Saeculum I. O., 2008, p. 427-428.

¹³ Herodot, *Istoriei*, vol. I și II, București, Editura Științifică, 1961 și 1964, apud Dan Oltean, *op. cit.*, p. 157.

¹⁴ Strabon, *Geografia*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, apud Dan Oltean *op. cit.*, p. 156.

poienile sunt „două mădulare ale pământului românesc”: aici a luat ființă o „rețea de cătune în care s-au menținut limba, datinile, sistemul de mituri, fapt care a făcut să fie considerate sacre”¹⁵. Caracterul de „sfânt și sfințit” al plaiurilor se reflectă de altfel și în ierarhia eclesială. Astfel, în epoca medievală, în Biserica Ortodoxă, exista un grad bisericesc intermediar între mitropolit și patriarh, care se numea „*exarh al plaiurilor*”¹⁶. Și poate că același caracter de sfințenie transpare din subconștient în expresia actuală „*a fi pe plai*”, care înseamnă a fi la adăpost, a fi protejat (< de influența negativă a pădurii, de „stihiiile” pădurii).

Era firesc, așadar, ca drama care se referă la momentul suprem al existenței (moartea) să se desfășoare într-un spațiu sacru. Iar atitudinea „blândă” a ciobanului corespunde blândeții plaiului (dacă s-ar fi hotărât să lupte, probabil că acțiunea s-ar fi desfășurat pe munte; există variante în care apare, într-adevăr, muntele ca loc al acțiunii; dar, *deși sunt mai numeroase*, sunt mai puțin receptate, mai puțin cunoscute, probabil tocmai datorită disonanței între acțiune/caracterul ciobanului și peisaj).

Astfel, variantele în care apare „*muntele*” drept locul de desfășurare al dramei sunt mai vechi și circulă în Transilvania: „Ea este caracteristică tipului ardelean. Formula mai nouă este a plaiului și ține de tipul moldovean. Ca valoare estetică, este cert că cea de a doua atinge un nivel pe care nu-l întâlnim aiurea”¹⁷.

Există, de asemenea, variante în care locul acțiunii este un *deal* sau chiar *câmpia*, dar acestea nu sunt de largă circulație. În alte variante apare termenul *zăvoi* (= pădure mică în zona inundabilă a unui râu) sau, alteori, nici nu se precizează forma de relief, ci apare doar cuvântul „sus” sau „jos” (în special atunci când „Miorița” este cântată în calitate de colind).

Revenind asupra locului acțiunii, este interesant aspectul simbolic al expresiei „*picior de plai*”¹⁸, deoarece „piciorul” creează

¹⁵ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 453-454.

¹⁶ *Ibidem*, p. 454. Vulcănescu menționează sintagma „exarhi ai plaiurilor”, iar DEX-ul (la p. 354) oferă explicația de mai sus, menționând că titlul era conferit, prin delegație, de către Patriarhia de Constantinopol.

¹⁷ Adrian Fochi, *Miorița. Tipologie, circulație, geneză, texte*, București, Editura Academiei, 1964, p. 205-207.

¹⁸ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. III, București, Editura Artemis, 1995, p. 88-89.

legături sociale, iar talpa exprimă stăpânirea; în totalitate, piciorul exprimă statornicia, puterea, întâietatea, regalitatea. Piciorul este simbolul umanității și al tăriei sufletești (= statura verticală, la propriu și la figurat). Dar, totodată, „piciorul” simbolizează începutul și sfârșitul, fiindcă mersul începe și se sfârșește cu piciorul, iar în relația biunivocă spațiu-om, piciorul lasă amprenta, urma, dar poartă și urma drumurilor parcurse (de aici, ritualul „spălării picioarelor” ca purificare sau al „scuturării prafului de pe talpa sandalei” în „Biblie”).

Așadar, expresia „picior de plai” sugerează *mișcarea completă* (începutul; expresia e situată chiar la începutul baladei, dar prefigurează și drama care urmează, deci, sfârșitul); *statornicia*: în principiu, acel „plai” e statornic, așa cum statornic, în non-agresivitate, este și ciobanul (coerent cu peisajul); *tăria sufletească* (non-agresivitatea) și *legăturile sociale* (din păcate, cu amenințarea morții). Expresia mai sugerează *amprenta sfințeniei*: „drumul parcurs” aici e evident, al locului ca atare (= care e staționar), dar, în același timp, este începutul/sfârșitul plaiului, el însuși sacru. Și, mai presus de toate, se oferă unei acțiuni care implică viața, or viața e sacră prin definiție.

B. „*Pe-o gură de rai*”. Poate că termenul „rai” se referă în primul rând la frumusețea locului. Dar frumusețea este atribut al divinității, de aceea în limbajul obișnuit se întâlnește frecvent expresia „ca în rai” pentru un loc deosebit de frumos sau pentru o stare de mare bucurie. Raiul nu e atât un loc, cât o stare și poate de aceea ciobanul nu se tulbură și nu tulbură armonia printr-o ripostă firească. De fapt, există o *nostalgie universală a raiului*: „Dorința de a te afla mereu și fără strădanie în inima lumii realității [...], dorința de a depăși în chip firesc condiția omenească și de a regăsi condiția divină”¹⁹, iar nostalgia universală a raiului se traduce la români prin „dor”, care e, de fapt, nostalgia unității cu Dumnezeu.

Potrivit concepției mitologice românești, geneza raiului²⁰ poate explica o serie de obiceiuri din istorie și din actualitate: ritualul urcării

¹⁹ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, passim.

²⁰ Din apele primordiale s-a ridicat Arborele Cosmic (care la români e, cel mai adesea, bradul), între rădăcinile căruia era inclusă o bucată de pământ, „centru vital pentru cei doi demiurghi (Fârtatul și Nefârtatul), și care a fost prelucrată de Fârtat drept loc de odihnă. Odată cu creșterea pământului și încrețirea lui în munți și dealuri, raiul a rămas sub brad, pe o mână de pământ ridicat în vârf de munte, în Carpați”, înconjurat de cerul zeilor, înainte ca cerul să fie ridicat de la pământ datorită nechibzuinței oamenilor (Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 363).

pe munte al oamenilor ca să ceară sfat de la demiurgi, iar la daci trimiterea mesagerului²¹. În perioada actuală se menține ritualul urcării pe munte la solstițiul de vară (pe Ceahlău) sau cu ocazia unor „târguri” anuale (nedeile). Intrarea în rai se face pe cărările sau căile raiului, iar porțile lui se numesc „gurile raiului”. Gurile raiului (= porțile raiului) se află în *plaiuri*, confirmând în „Miorița” imaginea de sfințenie a locului (a se vedea mai sus). Expresia „gură de rai” re apare atunci când oaia i se va adresa măicuței bătrâne: *lumina de la început re apare astfel la sfârșit*, fapt care sugerează că „Miorița” are structură *de clepsidră a luminii*.

C. „*Iată vin în cale/ Se cobor la vale*”. Termenul „*cale*” pare să fie sinonim, în vorbirea curentă, cu „drum”. Dar termenul „*cale*” se referă, în general, la un drum drept („drum” sugerează și întortocherile, ocolișurile etc.) și poate avea semnificație spirituală („Drepte faceți *căile* Domnului” și „Eu sunt *Calea*, Adevărul și Viața”). Astfel, „*calea*” evită tot ce ar putea să abată spiritul de la evoluția sa²² și este ea însăși scopul evoluției spirituale atunci când Domnul Iisus se referă la Sine în calitate de „*cale*”. În „Miorița”, „*calea*” există în legătură cu „*gura de rai*”, dar are aspect descendent nu prin sine însăși, ci prin ceea ce urmează. Interesant de subliniat pare expresia „*vin în cale...*” (de obicei, se spune „*mergi pe cale*”, „*vii pe cale*”); prepoziția „*în*” e ciudată aici, ca și cum acțiunea *ar intra* pe un făgaș, ca într-un curs (de apă, de evenimente) sau ca într-un tunel, fără posibilitatea de abatere.

Termenul „*vale*” semnifică „depresiune, adâncitură de teren alungită, străbătută (permanent sau vremelnic) de o apă curgătoare; regiune de șes situată sub nivelul ținuturilor din jur (și udată de o apă curgătoare); apă curgătoare; albia unei ape curgătoare”²³. Simbolistica văii este amplă. Valea este deschisă spre partea de sus, spre cer, dar, în același timp, e loc

²¹ Herodot: „Geții se cred nemuritori, ei nu mor și aceia care dispar din lumea noastră se duc la zeul Zamolxis”. Lucian din Samosata adaugă: „În cazul dispariției lor, înainte de dispariție, ne spun rămas-bun și devin nemuritori” (apud Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 363, care îi citează pe Herodot și Lucian de Samosata din *Izvoare*, informații din Polyainos, *Stratagama*, I, p. 49 și II, p. 615).

²² Bernard de Clairvaux (1090-1153), în tratatul său despre iubirea de Dumnezeu (*De amore Dei*), subliniază că felul în care trebuie iubit Dumnezeu este acela de a-L iubi dincolo de orice măsura și precizează diferitele grade ale acestei iubiri; autorul se referă la *Via Regia*, care evită ocolișurile și tot ce poate să abată atenția de la Dumnezeu; monahul tinde astfel spre Dumnezeu și rămâne *legat numai de Dumnezeu*.

²³ DEX, p. 1145.

de convergență, de unire a pământului și a cerului. Valea are rol de „receptacol”, prin urmare, simbolizează un spațiu al inimii, al reculegerii. Valea e complementară „muntelui” (realizând cu acesta „coincidentia oppositorum”). De fapt, valea reprezintă „coincidentia oppositorum” și în inima fiecăruia; aici, ciobanul dă numai „rezultatul” luptei contrariilor care s-a desfășurat în inima sa: atitudinea în fața morții.

În „Miorița”, „valea” este continuarea directă a „plaiului”, adică a „gurii de rai”, și e locul unde apar personajele (interesant e faptul că balada se „apropie”, ca și cum ar face „zoom”, de la elementul divin la cel uman: plai – gura de rai – cale – vale – trei turme de miei și abia apoi apar ciobanii, ca și cum elementul divin se apropie de om, adică peisajul divin coboară, transformându-se pe măsura și pe înțelesul omului); valea e mai „întunecată” comparativ cu „plaiul” – precum lumina „gurii de rai” se restrânge pe măsură ce apar personajele. Faptul că termenul de „vale” e asociat unei ape curgătoare sugerează curgerea pe diferite categorii de planuri (fizic, psihic, spiritual): coborârea ca mers (a turmelor și ciobanilor); coborârea divinului spre uman; mersul timpului. De asemenea, „valea” se leagă de simbolismul apei în viață și în moarte și, implicit, este asociată morții, ca mers (curgere) inexorabilă a vieții.

Pe de altă parte, în limbajul obișnuit, se spune că „o iei la vale” atunci când „aluneci” din starea ta obișnuită (= când nu mai ești stăpân pe reacțiile tale psihice, intelectuale și fizice): omul „alunecă” din *starea paradisiacă* spre interesul și păcatul cotidian. Valea este spațiul prăbușirilor. Sub aspect psihologic, valea exprimă universul instinctual în care sunt reprimite dorințele, așa cum sugerează următoarele versuri populare, semnalate de Lucian Blaga: „Arde, Doamne, dealurile/ *Să rămâie văile*,/ Să se-adune dorurile!” sau „dealul să se schimbe în șes”, ca motiv frecvent anexat „dorului”, ca năzuința „de a depăși orizontul închis al văii”²⁴.

Dar ideea de „coborâre” este, în multe mituri, o probă inițiativă și de confirmare a propriilor limite. *Valea Plângerii*, prag al morții în tradițiile (pre)creștine, readuce ființa la propria-i măsură. În basmul românesc „Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte”, Valea Plângerii este interzisă tocmai fiindcă fiul de împărat se afla deja în veșnicie. Atunci când dorul de părinți l-a determinat să se întoarcă și astfel să treacă prin Valea Plângerii, a constatat că trecuseră veșniciei peste casa părintească, muriseră toți și castelul era ruine, iar el însuși își

²⁴ Lucian Blaga, *Orizont și stil*, p. 116.

găsește acolo moartea care-l aștepta. În „Epopoea lui Ghilgameș”, una dintre cele mai vechi creații ale omenirii, eroul trebuie să treacă proba ascezei pentru a ajunge la nemurire, trebuie să-și reprime instinctele atavice: să se abțină de la somn șase zile și șase nopți. Și aici se sugerează aceeași probă: prințului îi este interzis să-și trezească amintirile și dorul originilor, dar, întâmplător, pătrunde în valea halucinantă care îi reamintește condiția de ființă muritoare.

Interesant este că atunci când Basarab Eftimie Nicolescu²⁵ dorește să exprime plastic caracterul fizicii cuantice în raport cu omul, face apel la povestea intitulată „Conferința păsărilor” a poetului sufit Attar²⁶, în care păsările pleacă în căutarea regelui lor pierdut și trec printr-o serie de încercări teribile. „Ultima este Valea Uimirii²⁷, unde e noapte și zi totodată, cald și frig totodată, vedem și nu vedem totodată, suntem și nu suntem totodată! Lucrurile există și nu există totodată... este valea contradicției. Valea în care mentalul este în derută pentru că se află pus în fața unor contradicții. Efectiv, această vale este un model pentru ceea ce se petrece în natură, [...] unde contradicțiile ni se prezintă *nu pentru a se anihila, nu pentru a se autodistruge, ci pentru a coexista într-o realitate mai înaltă, mai mare*”²⁸.

Și în „Miorița” lucrurile se petrec oarecum la fel: se pare că e conflict, cititorul crede că ciobanul ar fi trebuit să lupte, să se apere etc., *dar... totul se deschide spre o altă realitate, „mai înaltă, mai mare...”*. Și dac-ar fi s-o considerăm prin prisma „Conferinței păsărilor”, într-adevăr e penultima vale, fiindcă nu știm dacă va fi sau nu omorât, dar nu asta are importanță, ci deschiderea spre Realitate...

D. „*La negru zăvoi/ Că-i iarba de noi/ Și umbră de voi*”. Zăvoiul este o „pădurice pe malul unei ape; luncă”²⁹. O pădurice pe

²⁵ Basarab Eftimie Nicolescu s-a născut în 1942 la Ploiești, în România. Este specialist în fizică teoretică la Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Laboratoire de Physique Nucléaire et de Hautes Énergies, Université Pierre et Marie Curie, Paris; președinte și fondator al International Center for Transdisciplinary Research and Studies (CIRET), organizație non-profit cuprinzând 163 de membri din 26 de țări, specialist în fizica particulelor elementare.

²⁶ Attar din Nishapur: Abū Hamīd bin Abū Bakr Ibrāhīm (născut în 1145 sau 1146, în Nishapur, Iran; mort cca. 1221); pseudonim: Farīd ud-Dīn (فریدالدین) și ‘Attār (راطع = farmacistul); poet persan musulman, teoretician al sufismului, care a influențat profund poezia persană.

²⁷ Aici Nicolescu face o mică eroare: Valea Uimirii nu e „ultima”, ci „penultima” vale.

²⁸ http://www.ceruldinnoi.ro/pages/Basarab_Nicolescu_Valea_uimirii.htm.

²⁹ DEX, p.1182.

malul unei ape, în zona inundabilă, e rară, cu copaci puțini și în general nu prea înalți nu poate fi „neagră”. Calificativul are aici altă semnificație: în opoziție cu panta însoțită a „gurii de rai”, apare *zăvoiul negru*, ca loc al nediferențierii, al morții. Oița îl cheamă la luptă (la apărare, justificată de altfel), dar asta înseamnă să-l scoată „din gura de rai”, trimițându-l în „valea umbrei” – unde tot moare (fiindcă altfel nu ar apărea „negru” și „umbră”), dar moare luptând, adică *intră în rezonanță cu ucigașii*, pierzând astfel prerogativa luminii raiului. Culoarea zăvoiului („*negru*”) are semnificația prăbușirii definitive în neant, tăcerea veșnică și fără viitor, opacitatea, îngreunarea, îngroșarea – de altfel, ideea de moarte e asociată apei, care se percepe implicit în text (zăvoiul se află, prin definiție, lângă o apă care inundă uneori acea porțiune de pădure, transformând solul în noroiul primordial, nediferențiat și, odată cu solul, și viețuitoarele de acolo). Tot legate de nediferențiere sunt tendințele „inferioare”, *universul instinctiv primitiv* (pulsionea vitală inerentă oricărei ființe), contra cărora se luptă ciobanul ca să rămână „pe-o gură de rai”.

C. G. Jung califică drept „*umbră*” tot ceea ce individul refuză să recunoască sau să admită și care totuși apare mereu și mereu (aici, pulsionea vitală). Expresia „umbră de voi” (adică, „umbră *pentru* voi”) înseamnă adăpost, dar „umbră” este nesigură, impermanentă, schimbătoare, imagine a tuturor lucrurilor trecătoare, aflată în contrast cu stabilitatea luminoasă pe care o reprezintă „gura de rai”. Într-un fel, ciobanul căutând adăpost în „umbră” s-ar recunoaște el însuși o „umbră”.

„*Iarba*” din vers completează ideea trecerii. În mitologia română fiecare plantă are legenda/semnificația ei, iarba cea „umilă” și „utilă” sugerează tocmai trecerea, impermanența (simbol general, de altfel, întâlnit ca atare și în „Biblie”...), caracterul nediferențiat, anonim al vieții și morții, dar și al rezistenței, perseverenței. Aici, iarba apare ca esență nutritivă („*hrană*”) pentru oaie. Într-un fel, sub aspect psihologic, oaia reprezintă instinctul vital al omului: oaia e aceea care-l îndeamnă să-și apere viața; ea se hrănește cu iarba umilinței, rezistenței, perseverenței, iar afirmația „iarba nu-i mai place” e presimțirea morții fizice (omul „nu moare fiindcă nu mănâncă, ci nu mănâncă fiindcă moare...”³⁰).

³⁰ Afirmația aparține reprezentanților medicinei tradiționale.

E. Locul presupus unde va fi să moară ciobanul este un „*câmp de mohor*”. În felul acesta, ciobanul rămâne în lumină – e câmp deschis, nu „negru zăvoi” –, dar e pustiu. Pustiul e subliniat de vegetația care crește acolo: „mohorul” e o plantă dăunătoare care există în mai multe varietăți (unele au flori roșii-vineții, cu frunze ascuțite și care formează un spic aderent de haine); există și adjectivul „mohorât”, cu semnificația de supărat, trist, posomorât (probabil în legătură cu culoarea roșie-violacee și *aderența* spicelor respective, fiindcă supărarea și necazul „se țin” de om)³¹. Spre deosebire de „iarbă”, „mohorul” nu are acea atitudine resemnată și „moale” a ierbii, ci sugerează într-un fel „rezistența” pasivă, „personalizată” în fața vieții și a morții. Câmpul ca atare reprezintă nesfârșirea pe orizontală, dar în mitologia românească nu sugerează raiul (ca în mitologia romană „Câmpiile Elizee”), nici suveranitatea, ca în mitologia Irlandei sau Persiei (Mithra era „stăpânul câmpiilor”), ci este asociat mai curând pericolelor, lipsei posibilității de a te ascunde și luptei sau rezistenței directe, față-în-față (de unde și expresia „în câmp deschis”).

F. Un aspect esențial al geografiei sacre a „Mioriței” privește detaliile legate de *locul unde dorește ciobanul să fie îngropat*: „Aice pe-aproape” ... „strunga de oi” ... „în dosul stâniei” – aparent, ca să fie în același ambient familiar – dar mai sunt posibile și alte explicații.

Astfel, *strunga* este locul îngrădit la stână unde se mulg oile; deschizătura, *portița* îngustă făcută în acel loc prin care trec oile una

³¹ „Cele mai multe dintre cântecele populare încep cu *frunză verde*. Aceasta provine din iubirea românului pentru natura înverzită. Primăvara, cu cerul ei albastru, cu dulcea sa căldură, cu însuflețirea ce ea aduce lumii, amorțită de viforele iernii, naște în inima românului doruri tainice, porniri entuziaste care îl fac a uita suferințele trecutului și a visa zile de iubire, de vitejie. Lui îi place, când vine primăvara cea verzie, a se întinde pe iarbă, a se rătăci prin lunci și codri, a cânta și a pocni din frunze, a se scălda în lumina soarelui și în aerul parfumat al câmpului. Frunza cea nouă îi însuflă cântece pline de o melancolie adâncă, ce exprimă jalea unui trecut de mărire și aspirarea către un viitor măreț. Frunza verde ce încunună cântecele populare servă totodată de caracteristică cântecului. [...] Cântecele de iubire se încep cu frunzele de lăcrimioară, de sulcină, de busuioc, pentru că aceste flori, după crederea poporului, au o menire fermecătoare. Când e *cântecul de durere sau de moarte, el preferă frunzele de mărăcină, de mohor etc.* În legende și în baladele unde figurează copile frumoase, acestea sunt întovărașite de cele mai gingașe flori ale câmpiilor, poetul le încunună cu ghirlande mirositoare de frunze de viorele, de trandafiri, de micșunele etc. și astfel se poate cunoaște subiectul unui cântec chiar de la cel întâi vers” (Vasile Alecsandri, *Codreanu*, poezie populară culeasă de, comentarii de Vasile Alecsandri – <http://ro.wikisource.org/wiki/Codreanu>).

câte una pentru muls; în general, termenul se folosește pentru a exprima *un loc îngust de trecere, trecătoare îngustă între munți, defileu, strâmtoare*³². De ce alege „strunga” drept loc de înmormântare?

O posibilă explicație ar fi credința populară potrivit căreia a fi călcat de un anume animal înseamnă a prelua din caracterul lui³³. A fi călcat după moarte de oi ar putea avea legătură cu dorința ciobanului de a persista în „blândețe” și lipsă de reacție violentă („ca oaia”) față de asasini, în acceptarea destinului și a utilității acestui destin (oaia care trece prin strungă pentru a fi mulsă). Dar a călca pe mormântul cuiva (mormântul este un loc sacru) reprezintă un sacrilegiu – și oricum nu e un lucru pe care și l-ar dori cel înmormântat acolo – atunci, de ce ciobanul cere în mod expres asta? Prin strungă nu trec decât oile – e oare și el (ciobanul) tot un animal „care nu deschide gura”, un animal de jertfă, un fel de „mesager pentru zei”?

E o posibilă explicație, fiindcă ciobanul acesta e „mai ortoman/ și-are oi mai multe” etc., or *mesagerul zeilor* trebuia să fie cel mai bun și să considere jertfirea lui drept onoarea supremă (poate că din cauza aceasta nici nu se apără?). Pe de altă parte, modelul „lipsei de reacție” reprezintă un *model* comportamental al înțeleptului, al celui care și-a revelat Sinele, al celui care se află în Dumnezeu – în orice religie –, al „detașării” din filosofia extrem-orientală și al „indiferenței ignatiene” din creștinism. În felul acesta, simbolistica „locului strâm” de trecere se poate asocia drumului care duce la rai și la Domnul Iisus însuși.

În alcătuirea „Mioriței”, strunga (în calitate de „strâmtoare”, trecere îngustă) este un element esențial în *structura de clepsidră de lumină a „Mioriței”*, a cărei acțiune se desfășoară între cele două amintite „guri de rai” (cea de unde vin ciobanii și cea în care oaia îi spune maicii bătrâne că a avut loc nunta ciobanului), iar *lumina trece prin „strungă” peste trupul îngropat al ciobanului*.

Pe de altă parte, mormântul este în legătură cu arhetipul feminin, cu tot ceea ce are legătură cu înlănțuirea, îmbrățișarea, acoperirea, blândețea, așa după cum susține C. G. Jung. În „Miorița”, la blândețea pământului se adaugă blândețea și resemnarea oilor, cu pasul lor ritmat

³² DEX, p. 1030.

³³ După cum se știe, în popor exista obiceiul „călcatului de urs”. Astfel, un urs dresat era adus primăvara în fiecare gospodărie și, după un joc scurt, stăpânul casei se culca pe burtă, iar ursarii puneau ursul să-l calce pe spate mai ușor sau mai ferm (practica aparținând medicinei tradiționale), iar la sfârșit ursul se culca pe pacient. În acest fel omul era scutit tot anul de durerile de spate și devenea mai puternic, „ca ursul”.

și multiplu, ca o muzică, o melodie care dizolvă spațiile de suflet, spațiul vieții și al morții în extazul luminii nesfârșite.

Și totuși, *de ce alege strunga*, stâna ca loc de înmormântare? Corpul celui ucis în câmp de mohor putea fi lăsat/înmormântat acolo, doar înmormântarea în curtea (grădina casei)³⁴ se menține și astăzi în unele sate de păstori (de ex., la momârlanii din Parâng, iar Parângul este unul din munții sacri ai Daciei), fiindcă *moartea e o simplă mutare*: din casă, în grădină; din cele trecătoare și pline de necaz, la cele veșnice și îndulcite de odihnă, dar tot printre ai lui.

Dar ciobanul precizează, de asemenea, „stâna” ca loc de îngropăciune și anume: „*în dosul stâni*”. Poate, ca să nu fie văzut ca o amintire cu intenție răzbunătoare sau de remușcare de către asasini. Pe de altă parte, ca să știe tot ce se petrece și să poată supraveghea totul (în general, stâna e așezată pe un povârniș – „în dosul stâni” înseamnă locul ceva mai înalt din spatele stâni). O altă explicație posibilă ar fi aceea că stâna este *circulară*: „în dosul stâni” ar însemna în afara spațiului circular al existenței, în afara „contingentului” sau „în afara desăvârșirii”, dar și „dincolo” de desăvârșire sau „mai presus de desăvârșirea omenească” sau de „ocupațiile omenești”, dar – totuși – *în legătură cu aceste ocupații. Imanent și transcendent în același timp*: „Aice pe-aproape”..., „să fiu tot cu voi”, „să-mi aud câinii”... în felul acesta (*imanent/transcendent*) se sugerează ideea îndumnezeirii ciobanului – idee implicită în considerarea morții ca „nuntă”, pe care au oficiat-o „munții mari” în calitate de preoți...

G. „*Preoți, munții mari...*” Simbolismul munților este complex, dar în toate mitologiile lumii munții reprezintă:

1. locuința divinității³⁵;
2. axa lumii;

³⁴ „În satele risipite din Munții Carpați (Platforma Luncani, Țara Hațegului, Munții Apuseni) se întâlnesc și astăzi *cimitire familiale amplasate în curtea sau grădina casei*” (Ion Ghinoiu, *Mică enciclopedie de tradiții românești*, București, Editura Agora, 2008, p. 74).

³⁵ Muntele Meru în India și, tot în India, Muntele Mandara, care a servit drept bățor al oceanului de lapte primordial; Muntele Qaf (sălașul păsării Simurgh) – în islam; Potala – în Tibet; Muntele Kailasa, sfânt pentru cinci religii (hinduism, budism, jainism, bon și pentru adepții lui Guru Nanak), din Munții Gangdise, care fac parte din lanțul himalayan, în Tibet (nu a existat nici o tentativă de ascensiune cunoscută, interdicție religioasă); Kunlun – China; Gwynnryn în mitologia celtică (locul unde este îngropat capul lui Bran); în Cambodgia: Lingaparvata, Mahendraparvala, Phnom Bakheng; Fuji-Yama în Japonia etc.; Muntele Sinai, Horeb, Tabor în creștinism etc.

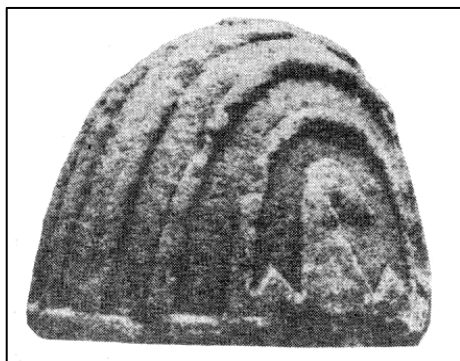
3. *locul unde oamenii ascensionează pentru a se întâlni cu divinitatea și locul unde divinitatea coboară*. Preotul îndeplinește aceeași funcție: el e cel care face ca divinitatea să coboare spre om și omul să primească divinitatea, *de aceea în „Miorița” „munții mari” sunt preoții*.

Rezumând tradițiile și iconografia biblică, se pot afirma următoarele trei semnificații principale pentru munte:

1. muntele unește pământul și cerul;
2. muntele sfânt este așezat în centrul lumii, e *imago mundi*;
3. templul este identificat cu acest munte³⁶.

Pe de altă parte, *sub aspect psihologic*, „urcușul muntelui este asociat cunoașterii de sine, iar ceea ce se petrece deasupra muntelui duce la cunoașterea lui Dumnezeu”³⁷.

În mitologia dacică, *Muntele Kogaion* (denumirea nu se regăsește în toponimia actuală), muntele sfânt al dacilor, era locul



Semicalotă dacică de la Sarmizegetusa Regia reprezentând sferele planetare și pasărea sufletului care le străbate (cf. Dan Oltean, *op. cit.*, p. 89)

hierogamiei între zeul cerului (Ko, Cronos) și zeița pământului (Gaia), din unirea căroră a luat naștere întreg universul, cu tot ce e în el și omul; locul s-a numit după aceea Sarmizegetusa (Sarmi-ze-getusa) = „Lumina divină a Geției”. Oul pe care l-a creat Gaia și din care a ieșit viața își găsește expresia în semicalotele de calcar așezate pe unul din zidurile incintei sacre de la Sarmizegetusa, precum și în absida marelui sanctuar circular, spre răsărit, spre a-l celebra pe Cronos³⁸. Acea semicalotă are reprezentate șapte semicercuri

³⁶ G. de Champeux, Dom S. Sterckx, *Introduction au monde des symboles*, Paris, Zodiaque, 1966, p. 164-199, apud Jean Chevalier, Alain Geerbrant, *op. cit.*, p. 321-326.

³⁷ Richard de Saint-Victor (1110-1173) a fost călugăr scoțian sau irlandez, mistic, prior al Abăției Saint-Victor din Paris, autor al unei vaste opere, cuprinzând tratate de exegetică, teologie și subiecte diverse, care au influențat semnificativ gândirea medievală. Citatul provine din opera *De gratia contemplationis, seu Benjamin major*, apud Jean Chevalier, Alain Geerbrant, *op. cit.*, p. 322.

³⁸ Dan Oltean, *op. cit.*, p. 282-283 și 410-415.

concentrice, în relief, corespunzând celor șapte ceruri, iar în centru se găsește reprezentată o pasăre (dar numai capul, ciocul, gâtul foarte lung și vârfurile aripilor), pasărea sufletului (în „Miorița”: „Păsărele mii și stele făclii...”), simbolism care se întâlnește și astăzi în ritualurile funerare.

Pe de altă parte, în zone consacrate din munți, care cuprindeau o poiană înconjurată de trei cercuri concentrice de brazi (de ex., Coasta Bengăi din Munții Latoriței), aveau loc căsătorii nereligioase, în fapt logodne, oficiate de un cioban mai bătrân. Aceasta era „*biserica de brazi*”. Acest obicei susține expresia „*preoți, munții mari...*”, iar cele trei cercuri concentrice se regăsesc în arhitectura sanctuarelor dacice³⁹.

În concluzie, privind spațiul descris în „Miorița”, se poate aprecia, așadar, caracterul sacru al acestuia, ca receptacol al dramei unui personaj excepțional, aflat pe calea îndumnezeirii.

II. Structura de „casă” a „Mioriței”

O formă particulară de interpretare a geografiei mitice a „Mioriței” este aceea de a considera că această creație însăși are structură de „casă”. Dar *de ce* „structură de casă” sau, oricum, referirea la „casă” pentru o creație în versuri, eventual cântată?

Pentru români, casa este:

1. spațiul sacru; 2. care unește cerul cu pământul și cu lumea subpământeană; 3. prin intermediul unui *axis mundi*.

Acest *axis mundi* este aici omul (ciobanul). Dar, pe de altă parte, putem vorbi de casa însăși ca *axis mundi*, iar „Miorița” este *axis mundi* pentru spiritualitatea românească. De fapt, în „Miorița” e vorba de un *axis mundi* „concentric”: axul central e ciobanul, axul „de rang doi” e oaia năzdrăvană, axul „de rang trei” e reprezentat de munți, iar acest aspect „concentric” exprimă o structură de piramidă (sugerând cuaternarul pitagoreic – *vide infra* „mormântul mesagerului” din secțiunea „Timpul mitic”).

„Miorița” îndeplinește această *triplă funcție* (1. spațiu sacru; 2. care unește cerul și pământul; 3. prin intermediul unui *axis mundi* concentric): ea însăși (adică „Miorița”, ca *baladă sau colind*) e o „casă”, adică un microcosmos deschis în macrocosmos prin „rodul vieții”, cum ar spune Rilke, care este moartea.

³⁹ *Ibidem*, p. 290 ș.a.

Casa este *microcosmosul* de care omul este legat cu rădăcinile lui magico-mitice, religioase, etno-economice, dar, în primul rând, spirituale. Casa face „corp comun” cu omul care-o locuiește, casa îl reprezintă pe cel care o locuiește, iar, pe de altă parte, corpul omului a fost comparat cu o casă, de aceea „nunta” e firească în „Miorița”, ca o comuniune – contopire – identitate cu „casa”.

Structura casei arhaice. Informațiile privind casa la geto-daci, daco-romani, proto-români sunt relativ rare, și provin, mai cu seamă, de la călătorii străini și din imaginile de pe Columna lui Traian. Casa arhaică „de munte”, din bârne de lemn și pietre, așa cum se vede pe Columna lui Traian, se găsește și astăzi în satele noastre de munte.

Construcția presupune *rituri de consolidare*, care au evoluat de la zidirea unui *om viu* (a se vedea balada „Meșterul Manole” – ritual similar și poveste asemănătoare acestei balade – la construirea unui *pod* la sârbi, a unei *cetăți* tot la sârbi etc., la zidirea *umbrei* „*furate*” a unui om în putere (dar acel om murea la scurt timp după aceea; de altfel, întâlnim și în filosofia extrem-orientală ideea proprietăților magice pe care le are umbra: în cursul unei anumite tehnici, cine nu își poate vedea anumite părți ale umbrei se îmbolnăvește sau moare; în folclorul românesc există credința că cine își ucide umbra – evident, folosind coasa Morții – poate trece viu în împărăția morților și se poate întoarce, tot viu, de acolo). Se practică în prezent jertfirea unui cocoș, iar sfințirea temeliei unei case cu masa întinsă și o ceremonie religioasă se efectuează pe temelia casei, moment în care se zidește acolo un simbol religios și un înscris cu funcție apotropaică.

De asemenea, casa are *o serie de însemne cu funcție apotropaică*: pe fruntarul casei se așezau mascarone cu figurile stilizate ale strămoșilor sau ale moșilor mitici: palme deschise ridicate, șarpele casei, însemne astrale (soarele, luna, stelele), capete de cai stilizate⁴⁰. Aceleași elemente se găseau și pe acoperiș sau la colțurile casei; fântânile de lângă case sau cele de pe drum erau ornamentate la fel, cu capete de cai. Tot în legătură cu asocierea casă – viață și moarte persistă credința potrivit căreia „zidirea unei case cere moartea unei persoane din familia proprietarului acelei case”⁴¹.

⁴⁰ Romulus Vulcănescu (*op. cit.*, p. 449) menționează și un cântec popular care face referire la aceasta: „Înălțai bordei în soare./ Cu mânuțe de-nchinare./ Cu căluți de apărare./ Cu stele de luminare./ Cu ochi de-nfățișare./ Cu fruntarii și pridvoare” (s. n.). De fapt, cântecul explică și funcția fiecărui element menționat.

⁴¹ Superstiție din spațiul macedonean, activă și astăzi (informație oferită de Dr. Cristina-Ileana Burcoveanu de la Spitalul Universitar „Sfântul Spiridon” din Iași).

În ceea ce privește *structura* propriu-zisă a casei – există două sau trei camere (mai rar, e unicelulară), conține o pivniță (de obicei, în pământ), apoi nivelul „de locuit” cu una-două-trei camere și, evident, acoperișul, care are întotdeauna formă de piramidă (la casa arhaică) – aceasta reprezintă simbolic „cele trei lumi”, legătura dintre ele și ascensiunea spre cer.

Elementele cu funcție magică mai deosebită sunt următoarele:

1. *prispa*. Casa are o prispă care o înconjoară⁴², iar acoperișul se sprijină pe stâlpii înfipti pe prispă. Alteori, prispa e de sine stătătoare, ca un fel de temelie mai ridicată și care depășește casa, fără să se sprijine decât pe pământ; în plus, uneori există și un balcon la etajul (etajele) superioare, deschis la exterior, dar protejat de acoperișul comun al casei. Casa dobândește astfel un aspect piramidal, deschis spre mediul înconjurător. Prispa, indiferent dacă e închisă cu balustrade sau nu, are rol magico-mitic: simbolizează pământul care intră în casă și casa care-și întinde „stăpânirea” dincolo de spațiul zidit, spre natură. Este un spațiu de tranziție⁴³, unde se desfășoară activități care țin de familie: naștere, căsătorie, moarte, dar și *care aparțin timpului sacru*: se primesc colindătorii, se aruncă/se fac farmece, vrăji etc. Pe prispă se primesc oaspeții, se poate lucra, se poate dormi vara etc.

2. *pragul* joacă un rol important în riturile de trecere: la *naștere* („cumpănirea cu un pietroi” a copilului nou-născut, după ce mai mulți nou-născuți au murit, ca să nu moară și el, ci moartea să ia pietroiul); la *căsătorie* (mireasa e trecută de soț peste prag, ca ea să nu mai părăsească casa decât însoțită de soțul ei); la *moarte* (sicriul se trage înainte și înapoi peste prag, simulându-se o „luptă” din care câștigă cei care-l scot afară; sub prag sau sub pavimentul casei se înmormântau copiii nou-născuți morți sau care mureau la scurt timp; exista cândva obiceiul ca sub podeaua casei să fie înmormântați cei din familie, care, ulterior, se înmormântau în spatele casei sau în grădină și, mult mai târziu, în evul mediu, în cimitirele din jurul bisericii sau din afara satului);

3. *ferestrele*. Ce e mai bun sau trebuie ocrotit se așează „la fereastră”. Ferestrele și ușile se ung cu usturoi, în special în noaptea de Sfântul Andrei, contra strigoilor. La sărbători, la ferestre se pun

⁴² Se numește „prispa în horă” fiindcă înconjoară toată casa.

⁴³ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 450.

lumini⁴⁴ etc. Există și un ritual deosebit la naștere: copilul se „vinde” peste fereastră și i se schimbă numele ca să nu moară (dacă înainte de el au fost mai mulți copii morți), iar răscumpărarea se făcea de către mamă, pe prispa casei, după tocmeală, ca la orice „negoț”;

4. *vatra și hornul* au un rol esențial, similar oarecum altarului zeiței Hestia (Vesta). Hornul sau „gaura de fum” reprezintă un veritabil *axis mundi*: pe acolo ieșeau sufletele celor care mureau pe vatră, dar exista pericolul ca tot pe acolo să intre făpturi nefaste; tocmai de aceea se atârnavă în horn talismane precum piele de șarpe, cap de cocoș ș.a. Prin analogie cu casa, deschizătura anatomică din creștetul capului (marea fontanelă) se numește în medicina tradițională și „gaură de fum”.

„Miorița”, *creația însăși, e alcătuită ca o casă*, dar fiindcă subiectul „Mioriței” este un „prag” între două condiții existențiale, „casă” este rezumată (redușă) la trei elemente: a. pragul, b. elementele cu funcție apotropaică și c. *axis mundi*.

a. *pragul* e „gura de rai”, – pe prag se trece, de unde și sugestia „picior de plai” –, ei „vin în cale” intrând în „poveste” – atunci stâna de oi devine spațiul vieții – camera de locuit, groapa (locul unde cere să fie înmormântat) și spațiul de inițiere, iar hornul (= „gaura de fum”) poate fi considerat fluierul. Nunta se petrece pe prispa largă – câmpul de mohor – astfel încât „gura de rai”, care era pragul coborârii în realitate, devine acum pragul ascensiunii spre nunta-contopire cu elementele universului („Că m-am înșurat/ Cu-o fată de crai/ Pe-o gură de rai”). „Preoții” („munții mari”) rămân în afara casei;

b. *elementele cu funcție apotropaică* din structura casei sunt aici *soarele și luna* (= nași), „care-i țin cununa”, deci cei care-l învață cu „noua viață” în spațiul nou, al macrocosmosului. Cununa înseamnă un cerc, o coroană, tocmai a căsătoriei cu „mireasa lumii”, „crăiasa” (= „împărăteasa” trebuia să poarte coroana, deci și „soțul” ei), iar cercul este simbolul Timpului. Interesant este faptul că dacii foloseau calendarul lunar-solar, nu numai solar, iar Dionisie Tracul *a pus în concordanță literele alfabetului cu fazele lunii*. Astfel, consoanele desemnau nopțile cu lună plină, consoanele sonore semiluna, iar consoanele surde marceau momentele cu lună nouă. În filosofia extrem-orientală, consoanele sunt tot feminine (deci

⁴⁴ Obicei mai general. În Norvegia, de fapt în toată Peninsula Scandinavică, de Crăciun se aprinde în fereastră triungiul cu șapte lumânări, ca un fel de călăuză-far pentru cei plecați pe mare, obicei preluat și la noi, dar a cărui semnificație nu se mai cunoaște.

corespund lunii), iar vocalele sunt masculine (ele „inseminează” consoanele, fără ele nu ar putea exista pronunția) și corespund, evident, soarelui⁴⁵.

Un alt element cu funcție de protecție la casa arhaică este *calul*, care se întâlnește aici chiar de la început: „Și *cai* învățați/ Și câini mai bărbați”. În literatura arhaică, calul este considerat simbolul sufletului⁴⁶, al vieții și al morții, al posedatului și al inițiatului, simbol solar, simbolul pasiunilor etc. În „Miorița”, caii sunt „învățați”, deci sufletul știe să-și stăpânească pasiunile – *ciobanul e un inițiat (așa se explică și atitudinea lui în fața morții)*. Menționarea calului e semnificativă, fiindcă la o stână se întâlnesc, de obicei, măgari ca ajutoare, nu cai – *deci menționarea cailor la o stână de oi e insolită*, atrăgând atenția tocmai asupra caracterului apotropaic al acestora.

Iar „cercul” de protecție continuă: „Și *câini* mai bărbați”. Ar fi putut spune „viteji” sau „dârji”, „loiali”, „credincioși” etc., dar se folosește cuvântul „bărbați” pentru a crea o *legătură directă* cu ciobanul și ipotetica lui moarte, fiindcă în toate mitologiile câinele este asociat, într-o formă pozitivă sau negativă, cu moartea (animal psihopomp⁴⁷, paznic al Infernului, interpret al celor vii care doresc să vorbească cu morții etc. și, implicit, cu divinitățile htoniene și *cu sacrificiul uman*⁴⁸). De altfel, oaia îi cere ciobanului să-și cheme și un câine care să-l apere: „Cel mai bărbătesc/ Și cel mai frățesc” – aici, *frăția* e înțeleasă ca o „frăție de arme”, de *luptă*.

Pe de altă parte, fratele sălbatic al câinelui, *lupul*, este totem al dacilor (stindardul) și datorită comportamentului său riguros neschimbat, este un reper important în calendarul popular românesc⁴⁹, iar frăția omului cu lupul persistă și astăzi: copiii slabi la naștere li se dă numele Lupu ca să fie ca el; pe Platforma Luncanilor (județul Hunedoara) copiii slabi la naștere sunt alăptați prin tetina uscată a unei

⁴⁵ În privința corelațiilor solar-lunare și a calendarului în sanctuarele dacice, a se vedea Dan Oltean, *op. cit.*, p. 314-319 ș.a.

⁴⁶ A se vedea balada „Toma Alimos” în culegerea lui G. Dem. Teodorescu, *Poesii populare române*, București, 1885, p. 581-584 și discuția pe marginea acestei balade la Gheorghe Șeitan, <http://ro.scribd.com/doc/97362807/Dacia-Magazin-2012-nr-77>.

⁴⁷ La Bombay exista obiceiul să se așeze un câine lângă muribund *pentru ca animalul și omul să se poată privi în ochi* (Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. I, p. 327).

⁴⁸ *Ibidem*, p. 328.

⁴⁹ Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p. 175-176.

lupoaice (magie simpatetică)⁵⁰. Omul trece de la vârsta șarpelui, când se târăște și mușcă asemenea șarpelui (= vârsta copilăriei) la vârsta lupului (devine activ și acționează în unitate cu ceilalți). E posibil ca stindardul dacilor (cap de lup, trup de șarpe) să simbolizeze astfel omul în totalitatea vârstelor sale. De remarcat este și faptul că substantivul „luptă” are în componența sa cuvântul „lup”.

În poveștile inițiatice, lupul se oferă să-l ajute pe om, cu o condiție: acesta să nu se căsătorească niciodată. Dar funcția de apărare se prelungește și dincolo de viața terestră: lupul este, ca și câinele, animal psihopomp; urletul lui, ca și al câinelui, prevestește moartea. În ritualul funerar (din Oltenia), mortul este sfătuit să se lege prieten cu vidra, care știe drumul pe ape și cu lupul, *care știe drumul pe uscat*: „Și-ți va mai ieși/ Lupul înainte/ Ca să te-nspăimânte./ Să nu te spăimânți,/ Frate bun să-l prinzi,/ Că lupul mai știe/ Seama codrilor/ Ș-a potecilor./ Și el te va scoate/ La un drum de plai,/ La fecior de crai/ Să te ducă-n rai,/ C-acolo-i de trai./ În dealul cu jocul/ C-acolo ți-e locul./ În câmp cu bujorul/ C-acolo ți-e dorul”. Se remarcă aici prezența „bujorului”, care e o floare a vieții, a puterii, a tinereții și a bucuriei⁵¹.

Toate elementele cu funcție apotropaică menționate în „Miorița” – soarele, luna, calul, lupul (câinele) – sunt asociate în mitologia românească Timpului. Astfel, în calendarul preistoric, nașterea mănjilor anunța echinocțiul de primăvară, iar dacă iapa nu concepute de prima dată, atunci, după o nouă „căsătorie”, ea avea să nască la echinocțiul de toamnă. Pe de altă parte, ciclul de șase luni, de la 1 martie la 1 septembrie, era pus „sub semnului calului”, iar următoarele șase luni (1 septembrie-1 martie) stau „sub semnul lupului”⁵².

c. *axis mundi*. Elementul central este *ciobanul*. Imaginea lui Dumnezeu, care se unește cu lumea prin nuntă, bucurându-se de ea ca mirele de mireasa sa, e arhicunoscută. Dar în „Miorița” totul apare ca fiind dincolo de vălul maya, al aparențelor: omul se vede limitat în durată, putere, iubire, cunoaștere. Nu e Dumnezeu care se unește cu

⁵⁰ Lucia Apolzan, informații de pe http://ro.altermedia.info/religietraditii/lupul-in-mitologia-romaneasca-2_3063.html

⁵¹ „Astfel, când subiectul este eroic, când el cuprinde faptele unui viteaz, poetul alege frunzele de arbori sau de flori ce sunt în potrivire cu *puterea și cu tinerețea*, precum frunza de stejar, frunza de brad, frunza de bujor, căci voinicii baladelor sunt 'nalți ca bradul, tari ca stejarul și rumeni ca bujorul' (Vasile Alecsandri, *Codreanul*...).

⁵² Marcel Lutic, *Timpul sacru. Sărbătorile de altădată*, Iași, Editura Fundației Academice Axis, 2006, p. passim.

lumea, ci un element al lumii care se contopește cu trecerea (moartea) ca să revină la starea sa cosmică (la Dumnezeu).

Și totuși, de ce nu e menționată deloc divinitatea? Explicația e simplă: atât timp cât iubirea e absolută, nu există „eu” și „tu”, ci *unul singur* și nimeni nu-și menționează propriul nume în monolog. Cât timp omul vine de „pe-o gură de rai” ca, mai apoi, să aibă ca nași „Soarele și Luna”, preoți „munții mari” la nunta lui „Cu-o fată de crai/ Pe-o gură de rai”, el nu face decât să se întoarcă acasă, într-un ciclu firesc. E o „transhumanță”, dar nu a ciobanului cu turmele, într-un ciclu păstoresc etno-economic, ci a omului care pleacă din rai și se întoarce în rai – pleacă din casa lui Dumnezeu și se întoarce acasă la Dumnezeu; de aici și atitudinea de „detașare” similară celei din „Bhagavad-Gita”: „Dacă cineva crede că ucide, dacă cineva crede că este ucis, amândoi se înșeală”, sau – cum citează, tot din înțelepciunea vedică, Rabindranath Tagore în „Sadhana”: „Nu există moarte, nici durere, nici despărțire, dualismul este aparent, singura realitate e Brahman-atman, sufletul cel preafinalt, *unul și același în corp și în cosmos*”. Nici aici nu e vorba explicit de Dumnezeu – *Dumnezeu e implicit, immanent și transcendent*.

Pe de altă parte, există variante ale „Mioriței” în care Zeul-Dumnezeu coboară ca păstor, după ce-și paște turmele pe Calea Laptelui (interesant: steaua Albeiro se numește în mitologia română „Fântâna din răscruci” fiindcă în dreptul ei Calea Laptelui pare să se bifurce – în ritualul funerar, sufletul ajunge la o fântână situată la o răscruce de drumuri, unde stă și toarce maica bătrână). Dar aceste variante nu sunt răspândite – o astfel de variantă-*colind* este redată de Romulus Vulcănescu (citându-l pe Sabin Drăgoi): „Pe cel câmp verde-nflorit/ Holerunda lerul Doamne/ Paște-mi o turmă de oi/ Dar la oi cine-mi ședea?/ Ședea-mi Zeul Dumnezeu/ Și-mi ședea pe-un buciumaș⁵³/ Și-mi zicea-ntr-un fluieraș/ Cum îmi zice, oi îmi strânge/ Cum îmi trage, oi întoarce”⁵⁴. În alt colind, Zeul-Moș este descris drept „păcurar-moș” (păcurar = cioban): „De îl vedeți, vedeți, fete/ Pe *păcurarul-moș*/ Cum coboară de frumos/ c-un hojmânt⁵⁵/ Până-n pământ./ Da’ nu e hojmânt ales,/ Este cerul tot dires⁵⁶”. Într-un alt

⁵³ Bucium = trunchi de copac, buștean; tot „bucium” se numește și un instrument popular de suflat, făcut din coajă de copac, cu sunet prelung, tânguitor. Aici e vorba de prima semnificație a cuvântului.

⁵⁴ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 545.

⁵⁵ Hojmânt = haină mare, lungă (regionalism arhaic).

⁵⁶ Dires = împodobit (regionalism arhaic).

colind, Dumnezeu aude oile zbierând și coboară la ele pe-o scară de ceară curată.

Oaia năzdrăvană. În folclor există numeroase povești, basme în care intervin animale, flori, pietre etc. cu puteri supranaturale. Dar oile miraculoase din povești intervin uneori pentru învierea fiilor lor umani, alteori pentru îmbogățirea ciobanilor prin înmulțirea turmelor⁵⁷, în timp ce aici e vorba de o oaie care se comportă ca un oracol. În acest sens, Mircea Eliade afirma că acceptarea morții nu înseamnă resemnare sau pasivitate, ci o decizie existențială, care are drept rezultat resemnificarea destinului (ciobanul îi impune destinului o noua semnificație). În acest context, comunicarea făcută de oaia năzdrăvană nu e o simplă „informare”, ci o revelație oraculară, care îi permite ciobanului să-și transforme destinul într-un mister feeric și astfel „să triumfe asupra propriei sorți”⁵⁸. Între oaie și cioban nu este un raport de prietenie sau de fidelitate: oaia cere să fie ascultată cu insistența „profeților” („De trei zile-ncoace/ Gura nu-i mai tace/ Iarba nu-i mai place”). De fapt, ea rostește oracolul, își permite să-l sfătuiască pe cioban, dar odată ce ascultă răspunsul acestuia nu mai intervine. Ea devine astfel „executor testamentar”. Oaia năzdrăvană, „*axis mundi* de rang doi”, are un triplu rol: oracol – sfătuitoare – executor testamentar.

„Munții mari”. Prin excelență, muntele este „*axis mundi*”, dar aici nu e un singur „munte”, ci sunt la plural, „munții mari”. Ei sunt „preoți”, prin urmare reprezintă „canalul” care face ca Dumnezeu să coboare pe pământ și prin care omul urcă la Dumnezeu. Și sunt „mai mulți” fiindcă, în mitologia română, toate elementele naturii sunt făcute de „Fârtat” și, respectiv, de „Nefârtat”, deci duc la unul sau la celălalt (concepție de altfel caracteristică oricărei viziuni sacralizante asupra lumii, în contrast cu viziunea profană. Se afirmă mereu că „Miorița” e „păgână”, dar, în momentul esențial al existenței sale, ciobanul se asigură că acesta este sacralizat de preoți și că ajunge la Dumnezeu prin intermediul preoților).

De fapt, structura Mioriței e „de casă”, dar „de casă a Lui Dumnezeu”, adică de templu. Pentru aceasta pledează următoarele elemente:

⁵⁷ Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Albatros, 1983, p. 509.

⁵⁸ Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris, Payot, 1970, apud Victor Kernbach, *op. cit.*, p. 509.

1. inițierea în templele dacice⁵⁹ (și nu numai în templele dacice) avea loc sub pământ – tot sub pământ s-a retras Zamolxis –, de aceea ciobanul e atât de atent cu locul unde va fi îngropat și cu obiectele și ființele din jurul lui;

2. în temple se fac profeții, există oracole (aici oracolul e oaia năzdrăvană);

3. se țin judecăți (în templele dacice): ciobanul nu-i judecă pe prezumptivii asasini, dar dă dispoziții testamentare (așadar, tot un aspect legat de justiție, lege etc.);

4. se fac nunți, templul fiind locul comuniunii cu Dumnezeu;

5. locul trecerii spre Dumnezeu în cursul inițierii sau al morții. La daci, templul *nu e locuința zeului*, ci locul inițierii și al trecerii spre Dumnezeu.

Pe de altă parte, fiecare casă are trei nivele (pivnița sau beciul, care e sub pământ, nivelul locuirii și acoperișul). Aici, cele trei nivele sunt: *gura de rai*, *planul convorbirii* și *al uciderii ipotetice, căsătoria*. Dar „munții, stelele, Soarele și Luna” sunt mult mai sus decât „plaiul”, astfel încât totul se înscrie pe o spirală. E *spirală* caracteristică decorului dacic și pe care o regăsim pretutindeni (la templele dacice din Munții Orăștiei, în costumele populare, în casele românești, pe vasele ceramice, dar și în filosofia extrem-orientală: e un *simbol universal* al ascensiunii sufletului).

În concluzie, „Miorița” e, de fapt, *un poem inițiativ*, iar una din interpretările posibile este *Tetractys-ul pytagoreic*. *Această interpretare se poate aplica deopotrivă la spațiul mioritic și la timpul mioritic, alcătuind, în realitate, un continuum spațio-temporal, dar și la structura poemului ca atare.*

III. Timpul mitic în „Miorița”

Aspecte generale

„Timpul reprezintă acea dimensiune a Universului după care se ordonează succesiunea ireversibilă a fenomenelor”⁶⁰. Prin urmare, timpul este definit în raport de spațiu („dimensiune”... etc.), dar definirea unui element prin alt element (spațiul se definește prin timp și reciproc) permite concluzia că formularea respectivă nu reprezintă o

⁵⁹ Pentru descriere, a se vedea Dan Oltean, *op. cit.*, p. 89, 186-189 ș.a.

⁶⁰ DEX, p. 1092.

„definiție” în adevăratul sens al cuvântului. În plus, se introduce un element incorect, cel puțin sub aspect științific: ireversibilitatea.

Mai corectă pare definiția timpului *ca formă de energie*, care alcătuiește „un cuib” în care evoluează fiecare ființă, eveniment etc. (cf. filosofiei extrem-orientale). Sfântul Augustin sugerează același lucru când numește timpul „imaginea mobilă a veșniciei”, considerându-se că timpul este un cerc în centrul căruia se află pivotul, adică veșnicia. Veșnicia, fără început și fără sfârșit, este atributul Lui Dumnezeu, iar eternitatea este atributul omului (are început, dar nu are sfârșit).

O încercare de „clasificare” a timpului ar presupune următoarele aspecte, în raport de criteriul aproximativ de categorisire:

- *timp sacru și profan*;
- *timp divin* (sacru, imuabil, etern, infinit) și *timp omenesc* (profan, mobil, finit);
- *timp obiectiv și subiectiv*;
- *timp reversibil și ireversibil*.

Se descrie, de asemenea, „*Timpul absolut*” care este unic, omniprezent și etern, adică timp „în sine”, timp Absolut, sufletul universal Brahman, numai că nu poate fi considerat „Timp” ceea ce e dincolo de orice temporalitate, precum și *timpul „suspendat”, absența timpului, anihilarea timpului*, care nu înseamnă trecerea dintr-un timp în altul, ci absența timpului, când toate evenimentele devin statice, deci coincidente, fiindcă spațiul temporal dintre ele se anulează.

Spațiu pentru discuții ample îl oferă și categoria de *timp „științific”*. Se cunoaște continuum-ul spațiu-timp din teoria relativității, dar mai puțin cunoscut este *timpul „circular” cu „buclă asupra lui însuși”* (bucla sau modelul lui Gödel din gândirea matematică, pe baza teoriei relativității: la un moment dat, un braț al continuum-ului spațiu-timp se poate suprapune pe el însuși, astfel încât două puncte diferite se suprapun, adică viitorul se suprapune peste trecut; în acel moment s-ar realiza „paradoxul dublurii”, adică un subiect de vârsta $n2$ se întâlnește cu el însuși la vârsta $n1$).

Profesorul britanic F. R. Stamard⁶¹ afirma că, pe baza simetriei universului, ar exista „locuri reci”, în care curgerea materiei și a vieții ar fi *dinspre viitor spre trecut*. De asemenea, se vorbește despre timpul curgând în sens invers în cazul individului absorbit în pâlnia unei găuri

⁶¹ Victor Kernbach, *op. cit.*, p. 695-699.

negre, ca în mitul povestit de Aelianus⁶², de fapt, „timpul științific” devenind aici timp „mitic”.

În legătură cu acest „*timp mitic*”⁶³, *felul în care e perceput, adică antagonic, indică tocmai apariția sa odată cu existența* (la fel cu crearea cosmosului, care, inițial, a fost unic și unitar și abia după aceea a fost diferențiat în +/-, yang/yin, iar noi percepem timpul sub cele două aspecte ale lui). Spre deosebire de toate celelalte clasificări (menționate mai sus), timpul mitic (definit la noi de Romulus Vulcănescu⁶⁴) nu e an-istoric (adică nu se sustrage oricărei determinări spațiale) și nici anti-istoric: el poate trece în istorie (se poate „insera” în istorie), după cum și timpul istoric poate trece în mitologie; el poate fi, de asemenea, trans-istoric (absolutul divin); timpul mitic e subiectiv, dar și obiectiv, ireversibil și reversibil, ciclic („*l'éternel retour*” al lui Mircea Eliade) și liniar; omogen și neomogen în curgerea sa, poate fi „comprimat” sau „dilatat” și, spre deosebire de celelalte forme „de timp”, este *retroactiv, dar și prospectiv, anticipativ și creator*⁶⁵. Romulus Vulcănescu menționează, de asemenea, ca aspecte ale timpului mitic: *pseudo-temporalitatea, para-temporalitatea, meta-temporalitatea și starea de intemporalitate*.

Proprietățile timpului mitic sunt următoarele:

1. *forma*: timpul mitic poate fi închis-deschis sau circular-liniar, „cu bucle” asupra lui însuși;
2. *dimensiunea*: timpul mitic poate fi finit-infinit-indefinit;
3. *caracterul*: fast-nefast; favorabil-nefavorabil;
4. *evoluția*: timpul mitic poate fi reversibil-ireversibil; recuperabil, sacru, demonizat, consacrat; irecuperabil, repetabil; retroactiv, dar și prospectiv; distrugător, dar și anticipativ, creator.

⁶² Există un continent din Ocean, la marginea lumii locuite, unde, dincolo de localitatea Anosthon, se află un ținut care e „ca o prăpastie: nu e acolo nici zi, nici noapte și aerul e întotdeauna plin de un amurg roșiatic”, unde curg două fluvii: Fluviul Bucuriei și Fluviul Tristeții, pe ale căror maluri cresc copaci cu fructe ciudate: cine mănâncă din fructele copacilor de pe malurile Fluviului Bucuriei uită vechile sale dorințe și încet-încet întinerește, ajunge în floarea vârstei, apoi copil, până când încetează cu totul să mai existe...” (Claudius Aelianus, *Istoria pestriță*, III, p. 18 citat de Victor Kernbach, *op. cit.*, p. 697). Claudius Aelianus (cca. 175-cca. 235 d.H.), scriitor și profesor de retorică roman. Dintre lucrările sale amintim: *De Natura Animalium* și *Varia Historia*; s-au păstrat fragmente din alte două lucrări: *Despre Providență* și *Manifestările Divine*.

⁶³ În privința proprietăților și funcțiilor timpului mitic, acestea se suprapun, cu nuanțele de rigoare, peste proprietățile și funcțiile spațiului mitic.

⁶⁴ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 19-21.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 20.

Asupra timpului mitic se pot exercita următoarele acțiuni: comprimare-dilatare; recuperare; inserție în istorie și, reciproc, a istoriei în timp; suspendarea timpului; crearea și anihilarea timpului.

Funcțiile timpului mitic sunt cele:

– *de consolidare* a legăturilor între membrii comunității și a acestora cu divinitatea. În felul acesta, timpul, ca și spațiul, are formă „de cruce”, cu dimensiunea orizontală, interumană, și verticală, de legătură cu divinitatea;

– *de mediere* între om și divinitate (cu ocazia sărbătorilor);

– *de comunicare* (cu ocazia sărbătorilor);

– *de protecție* (funcția apotropaică): timpul fast și nefast, considerat pe durata veacurilor, anilor, anului, lunii, săptămânii, zilelelor, orelor („ceasul bun” și „ceasul rău”) și chiar pe a fragmentelor de timp (sunt acțiuni sortite succesului sau insuccesului în raport de modalitatea de inserție în „cărămizile temporale” – o întreagă școală de filosofie extrem-orientală se ocupă cu identificarea lor);

– *de realizare a perfecțiunii creației*: în mitologia română, creația este perfectibilă și se perfecționează pe măsura repetării ei.

Descriere

Referindu-ne la „Miorița”, elementele sau momentele temporale sunt următoarele:

a. *apusul de soare* (când ar avea loc acțiunea plănuită de cei doi ciobani);

b. *cele trei zile*, interval în care oaia încearcă să-i atragă atenția ciobanului asupra evenimentului potențial;

c. *momentul actual*, introdus de versurile: „Iată vin în cale/ Se cobor la vale”.

În structura „Mioriței”, menționarea acestor momente se înscrie într-un „pătrat”: *apus – trei zile – trei zile – apus*, iar inserția în timp se face prin cuvântul „*iată*”.

1. În orice mitologie (și nu numai), *momentul apusului* ca „trecere” a zilei în noapte este înzestrat cu proprietăți speciale. În mitologia română, ziua este considerată timp fast, iar noaptea timp nefast; noaptea exprimă întunericul primordial (haosul), iar ziua lumina cosmosului. Momentele de trecere (la nivelul veacului: începutul și sfârșitul secolului; la nivelul anului: anotimpuri, echinocții, solstiții; la nivelul zilei: apus și răsărit) sunt încărcate de semnificații magice în orice mitologie. De altfel, apusul și răsăritul sunt marcate de rugăciuni

obligatorii în toate religiile. În general, apusul exprimă sfârșitul unui ciclu și pregătirea unei reînnoiri; apusul este o imagine spațio-temporală (în limba română, „apus” se numește momentul zilei când dispare soarele, dar și direcția geografică respectivă): „a merge spre apus” înseamnă a merge spre viitor, dar printr-o serie de transformări obscure; este *clipa suspendată* între moarte și reînnoire.

De aici, în „Miorița” și *ideea nunții*, dar și a ambiguității („clipa suspendată” relevând un plan, o ipoteză, *nu certitudinea*). Apusul se mai numește „asfințit”, de la verbul „a asfinți”, compus din „a” (cu sens de excludere, de absență⁶⁶ = „fără”) și „sfinți”: soarele apune sau „asfințește”, *adică își retrage sfințirea* pe care lumina sa o dă lumii. Altfel spus, este un moment ambiguu al zilei, de aceea și acțiunea ciobanilor are caracter ambiguu – este doar *planul* de omucidere, *ipoteza*, nu acțiunea ca atare; chiar și faptul că autorul baladei folosește termenul „apus” și nu „asfințit” indică același caracter ambiguu al acțiunii („asfințit” în contextul planului ucigaș ar fi adus un plus de certitudine – *adică*, acțiunea chiar se înfăptuiește o dată ce „nu mai e sfințenia luminii” în lume. Faptul că interpretarea aceasta e corectă, e sugerat și de locul de unde vin ciobanii, anume din locul luminii prin excelență: „Pe-un picior de plai/ Pe-o gură *de rai*”. Putem afirma că raiul nu-și retrage lumina din lume – doar se poate întuneca.

În limba română, asfințitul se mai numește „amurg” – cu referire la culoare: „a” + „murg” (= negru-roșcat; termenul se folosește, în special, pentru caii de culoarea respectivă); de altfel, foarte sugestivă este expresia „a intrat *murga*-n sat” = s-a înserat; amurgul zilei nu e încă negru-roșcat, care ar reprezenta culoarea sângelui închegat, deci a morții. Așadar, acțiunea *care distruge triada* ciobanilor care coborau din „gura de rai”, separând pe cei doi presupuși ucigași de presupusa victimă, nu putea să aibă loc *decât într-un moment al disoluției luminii divine*, al coborârii soarelui în întuneric.

2. *trei zile*. Numărul trei este număr fundamental în toate tradițiile spirituale, este numărul perfect, al desăvârșirii, la care nu se mai poate adăuga nimic. Iată doar câteva exemple: numărul minim de linii cu care se poate forma o figură în plan este de trei; un corp în spațiu se definește prin trei dimensiuni (lungime, lărgime, înălțime): triunghiul (x^2) este figura cea mai simplă din plan, iar cubul (x^3) este figura cea mai simplă din spațiu; *trei* exprimă ceea ce e solid, real, substanțial, complet și întreg;

⁶⁶ DEX, p. 1.

în mitologia chineză, omul, ca fiu al cerului și al pământului, completează marea triadă; noțiunile fundamentale cu care operează psihologia sunt tot în număr de trei: subconștientul – conștientul – supraconștientul; în hinduism, lumea este considerată triplă: pământ, văzduh, cer; silaba *aum*, sunetul Creației în hinduism, are trei segmente; șamanul călătorește în cele trei lumi (infernală – terestră – celestă) etc. De asemenea, timpul este triplu (prezent, trecut, viitor) în inelul unic al eternității, iar în organismul uman orice funcție are această structură ternară, care exprimă structura fundamentală a interrelațiilor vitale⁶⁷.

În majoritatea tradițiilor spirituale, divinitatea este trinitară etc. În creștinism, dintre extrem de numeroasele referiri la numărul „trei” din „Vechiul Testament” și din „Noul Testament” se pot reține în legătură cu timpul mitic din „Miorița” următoarele: în „Geneză”, 1.13: „a treia zi” e ziua în care a fost creat Pământul, ca simbol al înălțării din apele primordiale, iar în „Noul Testament” „trei” este simbol al *Învierii* Celui care a fost răstignit în a treia oră a zilei și a murit în a noua oră, când, timp de trei ore, întunericul a învăluit pământul etc. Așadar, „trei zile” în timpul mitic al „Mioriței” sugerează *stabilitatea*, persistența hotărârii acelei oi în a dezvălui planurile celorlalți doi ciobani. Prin umilința și *devotamentul* ei se înscrie în aspectul benefic-divin al numărului trei.

Structura „în pătrat” a referirii la timp în „Miorița” (apus – trei zile – trei zile – apus) poate avea următoarele semnificații: pătratul exprimă, simbolic, *pământul*; pătratul este simbolul pământului în tradițiile spirituale, *prin opoziție* cu cerul; sau universul creat în opoziție cu ne-creatul; sau universul în opoziție cu Creatorul; sau *imanentul* în opoziție cu transcendentul. Dată fiind însă legătura Zamolxis-Pitagora și originea precreștină atribuită „Mioriței”, „mormântul mesagerului dac” relevă și alte semnificații temporal-spațiale.

Precizăm faptul că în 1965 a fost descoperit pe teritoriul satului Fântânele (în sud-estul Munteniei), la aproximativ 6,5 km de localitatea getică Zimnicea, un tumul funerar. Este vorba de o groapă dreptunghiulară, cu dimensiunile de 3,8/2,28 m, pereții fiind căptușiți cu trunchiuri arse de stejar. Dimensiunile gropii se înscriu în numărul de aur: $3,8:2,28 = 1,666\dots$, număr care se apropie de 1,618 (= numărul de aur = secțiunea de aur, considerate de școala pitagoreică a fi de natură divină și care se întâlnesc și la sanctuarele dacice din Munții Orăștiei⁶⁸).

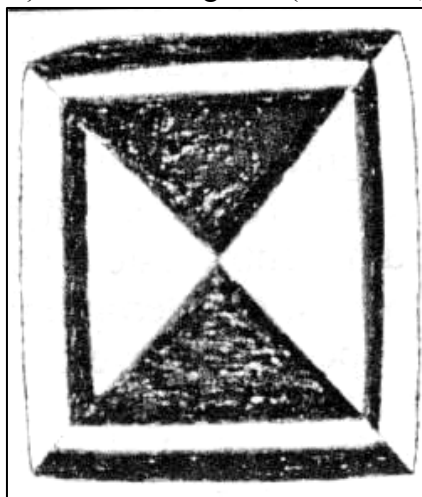
⁶⁷ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. III, p. 367-372.

⁶⁸ Dan Oltean, *op. cit.*, p. 33-36.

Corpul (incinerat) se afla orientat pe direcția nord-vest a mormântului; lângă resturile de oase se găsesc șapte vârfuri de lance orientate diferit, cinci mărgelile de argilă și una de sticlă, două bucăți de ocru, vase de ceramică. Faptul că e vorba de un luptător tânăr și prezența vârfurilor de lance, precum și dispunerea într-un tumul a mormântului, sugerează ideea unui „mesager către Zamolxis”.

Interesant e însă ceea ce s-a găsit pe fundul gropii, imagine care confirmă faptul că mormântul e al unui mesager care trebuia să urce către Zamolxis: pe un pătrat ușor înălțat se află o pictură; e vorba de un *pătrat împărțit* de diagonalele sale în patru *triunghiuri* dreptunghice isoscele: două triunghiuri aflate față în față sunt colorate în roșu, iar celelalte două triunghiuri (desigur, situate tot față în față) sunt colorate în alb. Triunghiurile sunt încadrate de două chenare înguste, care, la rândul lor, sunt colorate, astfel încât să alterneze albul cu roșul. Reunirea pătratului cu triunghiul, a culorii alb cu roșu, sugerează relații dinamice într-un cadru static. Transformarea pătratului în triunghiuri și a triunghiurilor în pătrat, precum și alternanța culorilor indică *transformări la nivelul formei, dar și al substanței*. Mutațiile se produc atât pe orizontală, cât și pe verticală, fiindcă impresia pe care o dă această pictură este a unei *piramide* cu baza pătrată, proiectată din spațiul cu trei dimensiuni în planul cu două dimensiuni. *Mișcarea* sugerată se efectuează de la exterior spre interior, de la periferie spre centru, din afară în lăuntru, de jos în sus. Fiecare triunghi este, la rândul său, împărțit în trei triunghiuri (chenarele, diferit colorate, reprezintă baza celorlalte triunghiuri), astfel încât treptele care trebuie urcate sunt trei, iar punctul central este vârful (centrul pătratului sau „vârful piramidei”).

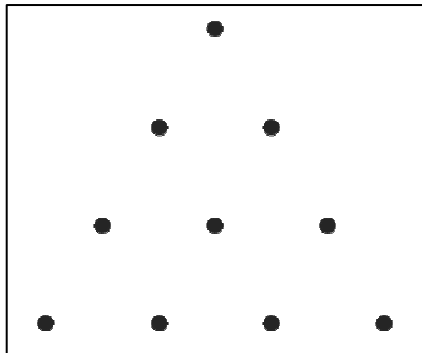
Plasând patru puncte pe ipotenuza exterioară a triunghiului, apoi trei puncte pe ipotenuza intermediară și două pe ipotenuza interioară, apoi, în sfârșit, un punct în vârful (reunit) al triunghiului, obținem un tetractys. În felul acesta, pătratul cu cele patru triunghiuri conține, de fapt, *patru tetractys-uri*. Numărul total de puncte adunate de pe toate laturile tetractys-urilor e



Pictura din mormântul mesagerului
(cf. Dan Oltean, *op. cit.*, p. 35)

36 (egal cu numărul coloanelor sanctuarului dacic nr. 2 de la Costești și același cu numărul stâlpilor de lemn din absida sanctuarului de la Sarmizegetusa). Dacă se adună și punctul central (vârful) se obține nr. 40, număr sacru pitagoreic, care semnifica numărul Universului. Prin urmare, centrul pătratului, care este și locul de intersecție al celor 12 triunghiuri sau patru tetractys-uri, este Unul, divinitatea. Vârful este staticul, atemporalul, divinitatea, în timp ce periferia triunghiurilor reprezintă manifestarea dinamică a divinității, adică ființa.

Așadar, patru = pătratul; trei = triunghiul, iar vârful reprezintă al cincilea element (centrul). 3, 4, 5 reprezintă și numerele lui Zamolxis, care se regăsesc în textul lui Herodot referitor la numărul de ani pe care Zamolxis i-a petrecut în locuința subpământeană, numărul de ani după care a ieșit de acolo și, respectiv, ciclul jertfirii în sulite⁶⁹, numere care sunt incluse și în teorema lui Pitagora. „Deși nu vrem să așezăm riturile zalmoxiene peste cele ale pitagoreicilor, nu putem încheia (...) fără a aminti că pentru pitagoreici, Cuaternarul sau Tetractys-ul era o imagine a lui Dumnezeu nemanifest, o redare a acordului între unu și multiplu”⁷⁰.



Sensul tetractys-ului este deopotrivă fizic și metafizic; de altfel, se cunosc rugăciuni dedicate tetractys-ului ca izvor al vieții⁷¹ și există chiar un jurământ pitagoreic pe Tetractys⁷².

Tetractys-ul se construiește plasând patru-trei-două puncte pe ipotenuza exterioară, intermediară și respectiv interioară, apoi un punct pe vârful reunit al triunghiului⁷³.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 36.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 37.

⁷¹ „Bless us, divine number,/ thou who generated gods and men!/ O holy, holy Tetractys,/ thou that containest the root and source of the eternally flowing creation!/ For the divine number begins with the profound, pure unity until it comes to the holy four;/ then it begets the mother of all, the all-comprising, all-bounding, the first-born, the never-swerving, the never-tiring holy ten, the keyholder of all” (citad din Wikipedia, articol despre Tetractys la <http://en.wikipedia.org/wiki/Tetractys>).

⁷² „By that pure, holy, four lettered name on high,/ nature’s eternal fountain and supply,/ the parent of all souls that living be,/ by him, with faith find oath, I swear to thee” (*Ibidem*).

⁷³ *Ibidem*.

Tetractys-ul pitagoreic simboliza:

1. cele patru elemente: pământ, aer, foc, apă (nu se menționează nimic despre eter);

2. primele patru numere fac referire la armonia sferelor și la cosmos;

3. unitatea de ordin superior (decada, „zece”) în sistemul zecimal;

4. organizarea spațiului: dimensiunea zero = punctul; două puncte = linia (spațiul cu o singură dimensiune); spațiul cu două dimensiuni = rîndul al treilea = planul, definit de un triunghi cu trei puncte; al patrulea rînd = spațiul cu trei dimensiuni: tetrahedron = definit de patru puncte.

În același timp, *tetractys-ul exprimă continuumul spațiu-timp*: punctul (vârful) este momentul din afara Creației sau timpul zero, iar restul desfășurarea Creației. Atunci când autorul spune în „Miorița”: „*Iată vin în cale/ Se cobor la vale*”, *acel „iată” fixează momentul începutului, timpul zero, aparținând „gurii de rai”*”.

Structura de Tetractys pytagoreic a „Mioriței”

Așa cum menționam mai sus, această interpretare se poate aplica, deopotrivă, la spațiul mioritic, cât și la timpul mioritic, alcătuind în realitate un continuum spațio-temporal. Astfel, se poate desena un pătrat pe laturile căruia se înscriu două categorii de elemente umane, o categorie spațială și o categorie temporală:

1. ciobanul;
2. anturajul;
3. câmpul de mohor;
4. viața.

Urmărind aspectul de pătrat din „mormântul mesagerului” de la Fântânele – Zimnicea se pot înscrie încă două elemente pe fiecare din cele patru laturi, în ordine ascendentă:

1. ciobanul: de unde vine („gura de rai”) – calitatea umană (ortoman⁷⁴) – nunta;
2. anturajul: „ciobăneii” (diminutiv care corespunde unității în puritatea inițială, o dată ce vin „pe-o gură de rai”) – oaia – nuntașii;
3. câmpul de mohor (locul unde se presupune că va fi ucis) – steaua care cade – Soarele și Luna;
4. viața – moartea – ascensiunea sufletului.

⁷⁴ Ortoman = bogat, frumos, viteaz, sprinten, focos (se folosește și pentru oameni, și pentru cai). O explicație mai amplă se găsește în DEX, p. 730.

În felul acesta se realizează Tetractys-ul pitagoreic: o piramidă din spațiul cu trei dimensiuni proiectată în planul cu două dimensiuni. De fapt, cu chenarele existente la baza fiecărui triunghi din figură se realizează câte trei piramide concentrice (în felul acesta se explică de ce sunt și *trei axis mundi* concentrice în „Miorița”). Vârful acestor piramide concentrice e unic: ascensiunea sufletului înconjurat de sufletele celor „duși” mai dinainte („Păsărele mii/ Și stele faclii!”).

Dar, *ca particularitate*, această piramidă are, în spațiu, și contrapartea „negativă”, fiindcă vârful de lumină „se oglindește” în jos, de fapt se ridică de jos, din groapa în care va fi înmormântat. În această imagine, „circulația” se efectuează în spirală în sus sau în jos, ca două conuri unite prin baza lor, centrate de o aceeași *axis mundi*, imagine care se regăsește descrisă în ritualurile funerare românești: 1. fie în sus, spre rai, „pe scara de ceară” sau/și „pe apa Duminicii” – și sunt șapte ceruri, tot atâtea câte se întâlnesc și în sanctuarele dacice, pe semicalotele de la Sarmizegetusa, care au figurate în centru pasărea sufletului; 2. fie în jos, spre iad, „pe apa Sâmbetei”. *Corelația cu școala lui Pitagora e semnificativă, fiindcă în ritualul funerar românesc găsim o similitudine surprinzătoare cu ritualurile pitagoreice: sufletul e sfătuit să aleagă o anumită cărare, în raport de care se va desfășura întreaga lui existență postumă.*

IV. „Miorița” în timp și spațiu

Cea mai veche variantă a „Mioriței” transmisă *în scris* se consideră a fi aceea consemnată prin 1792-1794 de ofițerul Ioan Șincăi, fratele lui Gheorghe Șincăi. Manuscrisul, cuprinzând varianta-colind, a fost descoperit abia la sfârșitul secolului al XX-lea în arhivele din Târgu Mureș. Dar „Miorița” rămâne în conștiința contemporanilor și a generațiilor ulterioare în versiunea baladă descoperită de Alecu Russo în Munții Sovejei în perioada februarie-aprilie 1846 și publicată de Vasile Alecsandri (1850) în gazeta „Bucovina” din Cernăuți (an. III, nr. 11, sâmbătă, 18 februarie 1850), cu titlul „Mieoara”⁷⁵. Ediția princeps (1852-1853) a celor două tomuri de *Poezii populare. Balade adunate și îndreptate* prin strădania lui Vasile Alecsandri se deschide cu „Miorița”⁷⁶.

⁷⁵ Dorin Ștef, E-book: http://ro.wikisource.org/wiki/Miorița_s-a_născut_în_Maramureș, p. 2; <http://www.cartiaz.ro/index.php?option=cat&id=0&pag=1&var=all>. Referințe: <http://ro.wikipedia.org/wiki/Miorița>, și ediția print: Dorin Ștef, *Miorița s-a născut în Maramureș*, Cluj Napoca, Editura Dacia, 2005.

⁷⁶ „Motivul mioritic în cultura română”. Studiu introductiv de Pavel Apostol la Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 9.

Reacțiile în conștiința contemporanilor au fost emoționante. Astfel, Dimitrie Bolintineanu nota: „Omer nu a cunoscut mai bine inima omenească decât autorul *Mioarei*”⁷⁷. De-a lungul timpului, cercetătorii și comentatorii români și străini, de la Jules Michelet⁷⁸ la Luis L. Cortès și Ramiro Ortiz⁷⁹, la Lucian Blaga, George Călinescu sau Mircea Eliade și până la *Encyclopédie de la Pléiade*⁸⁰ reliefează faptul că „Miorița” reprezintă chintesența sufletului românesc. Nu trebuie uitat însă „paradoxul mioritic”: aprecierilor, aparent exaltate, ale „Mioriței” li se opun uneori comentarii negative⁸¹. Astfel, dramaturgul Victor Eftimiu (1889-1972) contesta valoarea „Mioriței” și propunea să fie scoasă „din toate cărțile de cetire”⁸². Folcloristul Ion Diaconu (1903-1984) considera, pe bună dreptate, atitudinea lui Victor Eftimiu ca „o blasfemie unică împotriva «Mioriței»”⁸³.

A aprecia sau nu „Miorița” exprimă, de fapt, capacitatea de înțelegere a specificului sufletului românesc. „Miorița” nu este o creație recentă și nici nu aparține numai unei anumite zone a României.

Pe o gemă dacică descoperită la Potaissum (Turda) este figurat mitul zamolxian: oaia năzdrăvană îi prevestește păstorului moartea; tot aici apar și tâlharii, iar inscripția care însoțește imaginea este „ichoys” („prevestirea”)⁸⁴. Acesta nu este un fapt izolat: într-o formă sau alta, pe întreg teritoriul locuit de traci circulau variante ale „Mioriței”⁸⁵, care aveau ca nucleu central prevestirea morții și uciderea păstorului, uneori urmată de învierea sa. Atât păstorul, cât și ființa care-i prevestește moartea sunt zei, iar păstorul este înviat fie de mama sa cerească, fie de mama adoptivă, fie chiar de zeiță, sora sa. Cu trecerea timpului, caracterul inițiativ zamolxian-pitagoreic al creației s-a pierdut⁸⁶.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 10.

⁷⁸ Jules Michelet caracterizează „Miorița” ca „une chose sainte et touchante à fendre le cœur” (*Ibidem*).

⁷⁹ „Miorița, scria Ramiro Ortiz, este expresia cea mai delicată și autentică a sufletului românesc” (*Ibidem*, p. 113).

⁸⁰ *Encyclopédie de la Pléiade. Histoire des littératures*, vol. II. *Littératures occidentales*, Paris, 1957, p. 1390, apud „Motivul mioritic...”, p. 9.

⁸¹ Dorin Ștef prezintă în detaliu momentele esențiale în abordarea „Mioriței” (în *Miorița s-a născut...*, p. 3-12).

⁸² *Ibidem*, p. 8.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Adrian Bucurescu, *Dacia secretă*, p. 74.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 44-96.

⁸⁶ H. Sanielevici considera că Miorița reprezintă o jertfă ritualică într-un cult al fertilității și fiindcă cel jertfit anual întruchipa zeul și îi purta numele, „putem afirma că eroul Mioriței era un Zamolxis”, apud Dorin Ștef, *Miorița s-a născut...*, p. 17.

„Miorița” a continuat însă să existe, accentuându-se, de data aceasta, pe transfigurarea morții în nuntă.

Sub acest aspect se întâlnește în toate teritoriile locuite cândva de traci. Adrian Fochi decelează cinci zone principale de circulație: zona macedoneană, zona sârbească, zona moldovenească, zona ucraineană, zona maghiară⁸⁷. Petru Caraman identifică, în culegerea de folclor a lui Oskar Kolberg, existența a 24 de variante poloneze⁸⁸. Alegoria morții/nuntă își are baza etnografică⁸⁹ în obiceiul întâlnit pe întreg teritoriul Europei, dar și în Asia, al „nunții mortului”, obicei care în negura timpului impunea la unele popoare chiar sacrificiul uman, iar în alte zone doar legătura simbolică sugerând nunta cu o persoană vie.

Gradul de sublimare a gândirii poetice pornind de la „nunta mortului” până la „Miorița” variază în raport de datele geografice și istorice specifice, structura psiho-mentală, subconștientul colectiv și fondul etnografic al diferitelor zone. În variantele macedonene⁹⁰ este vorba fie de un vis premonitoriu iar ciobanul cere să fie îngropat la stână, fie este vorba de ciobanul rănit în afara unui conflict cu ceilalți (posibilă contaminare cu varianta grecească, unde voinicul e rănit în luptă cu turcii), iar aici, în formă de bocet, apare plângerea oilor. În variantele sârbești, ciobanul e ucis pentru a fi jefuit, iar el o cheamă pe mama sa, pentru a-l îngropa la stână, într-o singură variantă, din cele șapte prezentate de Adrian Fochi⁹¹, apare nunta ciobanului. Din Ucraina au fost culese două variante, din care lipsește fie numai episodul oii năzdrăvane, fie al maicii bătrâne și al oii năzdrăvane. Din Basarabia au fost culese opt variante, care pot fi clasificate în două categorii: prima cuprinde numai testamentul ciobanului, cea de a doua, de amplă respirație epică, include și fragmente cu caracter erotic. Variantele maghiare nu cunosc episodul oii năzdrăvane, iar altele al maicii bătrâne. În variantele poloneze, discutate de Petru Caraman⁹², nucleul tematic este alegoria moarte-nunta. Eroul este însă un husar, care, văzând plutind pe lac o cunună cum poartă fetele mari, crede că e vorba de o

⁸⁷ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 464-488.

⁸⁸ „Studiul a fost elaborat probabil în anii '30, [...] a fost publicat de Iordan Datcu în *Revista de istorie și teorie literară* în 1983 (numerele 2, 3, 4) și 1984 (numerele 1, 2)”. Cf. Petru Caraman, *Studii de folclor*, vol. II, București, Editura Minerva, 1988, p. 54, 89.

⁸⁹ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 492.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 465.

⁹¹ *Ibidem*, p. 468.

⁹² Petru Caraman, *op. cit.*, p. 54-55.

fată care se îneacă, sare s-o salveze și moare înecat, având timp însă să-i spună calului ce să comunice acasă: că el s-a însurat, iar din descrierea peisajului și a alaiului de nuntă se desprinde clar ideea și felul morții de care a avut parte.

Așa cum se poate observa, în spațiul românesc eroul este ciobanul, la greci este un voinic căzut în luptele cu turcii, iar la polonezi un tânăr nobil sau husar. Așadar, identitatea eroului diferă în raport de ocupația tradițională și istoria predominantă a zonei. Același lucru se poate spune despre animalul executor testamentar: acesta fie lipsește (în unele variante grecești, ucrainene, maghiare), fie este oaia năzdrăvană (în variantele românești), fie tovarășul de arme nelipsit husarului și, prin extindere, al unui popor silit mereu la luptă pentru apărarea ființei naționale: calul (în variantele poloneze).

Pornind de la „cea mai crudă și înfiorătoare realitate” din vremurile vechi⁹³, trecând în cântecul funerar specific și apoi în alegoria, uneori de înaltă valoare estetică, moartea unui tânăr „nelumit” este sublimată în raport de istoria, subconștientul colectiv, baza etnică a fiecărei zone și harul poetic al poporului.

Faptul că motivul mioritic se întâlnește pe o arie atât de largă se datorează fondului arhaic trac. Supraviețuirea acestui motiv și adaptarea la condițiile locale arată viabilitatea sa. Faptul că expresia artistică cea mai înaltă se găsește la români, unde este și astăzi cântată seara, fiindcă aduce liniște, „pacea sfântă”⁹⁴, ca rugăciune în special de cei înstrăinați prin vitregia istoriei („ca să nu uităm”), la nuntă⁹⁵ sau în ritualul funerar⁹⁶ arată că „Miorița” reprezintă, într-adevăr, *chintesența sufletului românesc*.

*
* *

În concluzie, se poate afirma că „Miorița”, pe de o parte, prin aspectele mitice ale spațiului și timpului pe care îl evocă și prin structura sa „de casă”, pe de altă parte, prin alcătuirea sa particulară, de tetractys pitagoreic, trimite la o realitate istorică nebanuită. „Miorița” s-a născut în spațiul trac, pe teritoriul Daciei, unde era *un poem inițiativ zamolxian-pitagoreic*. Dacă restrângem aria istorică,

⁹³ *Ibidem*, p. 84.

⁹⁴ Dorin Ștef, *Miorița s-a născut...*, p. 64.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Vasile Șîșu, *Odiseea sufletului*, Drobeta-Turnu-Severin, 2001, p. 262 ș.a.

referindu-ne numai la perioada modernă, „Miorița” reprezintă valorificarea, prin sublimare, a morții în subconștientul colectiv, la o altitudine filosofică neîntâlnită în alte spații etnice. „Miorița” este vie, iar viabilitatea sa este demonstrată prin numeroasele variante culese (Adrian Fochi menționează 930 de variante adunate din 502 localități de pe tot cuprinsul țării noastre), dar și prin faptul că face parte din viața de zi cu zi a oamenilor. Ea e reperul unor credințe ancestrale care ne-au structurat sufletul, așa cum este el aici și acum.

„Miorița”, apreciată de unii, hulită, disprețuită sau minimalizată de alții fiindcă nu este înțeleasă, rămâne de-a lungul istoriei ceea ce a fost dintotdeauna: *poemul inițiativ al sufletului românesc*.

Abstract

„Miorița”, either as a ballad or a funeral chant, should be considered in the larger context of the Romanian history and spirituality. The paper presents the following sections: 1. Sacred geography in „Miorița”, where the symbolism of landscape and its implications during the unfolding of the narration are discussed in detail; 2. The home-like archetypal structure of the ballad, where „Miorița” itself is compared with and described as a traditional country house with all its magical elements; as a peculiarity, the ballad may be supposed to have three concentric *axis mundi* having space, time and narrative elements organized according to and surrounding them; 3. Mythical time in „Miorița”; 4. Considerations on some variants of „Miorița” as occurring at present throughout the territories inhabited once by the Thracians. According to the spatial and temporal specificity of „Miorița”, it can be considered as a Pythagoreic Tetractys. In „Miorița”, both mythical space and time can be associated with the Pythagoreic Tetractys: the comparison is sustained by the figures of pyramids/tetractys discovered in some ancient Dacian tumuli considered to be the graves of messengers sent to Zalmoxis; one of them (from Fântânele-Zimnicea-Teleorman) is presented in the paper. The symbolism of the three concentric „axis mundi” mentioned above is associated with the tetractys in a spatio-temporal continuum, which generate the complex and antagonistic unity of the universe. A 4th section reveals the extent in space and time of the mythical pattern of „Miorița”, from the Dacian-Getic remote antiquity until modern times. The communion between man and this alive and loving universe is considered as an eternal wedding. As reflected not only in „Miorița”, but also in other ancient folkloric creations which are in fact meditations on life and death, the Romanians transformed death into an eternal and bright life. The courage to fight for life and not to fear death is characteristic for the Romanians throughout the entire history. And this attitude results from the Romanians’ consciousness of their permanency on these territories which guarantees the immortality of man on the „other” realm, too. This is the imperial effigy of the Romanian spirituality: fear neither life, nor death because we live forever here, in a loving and alive universe.

COSTUMUL FEMEIESC DIN ȚINUTURILE MUREȘENE

Maria BORZAN, Roxana-Maria MAN*

Costumul popular este un valoros document artistic, social, istoric, un document viu, care, dăinuind peste veacuri, a transmis peste generații mesajul unor creații artistice autentice**. Costumul popular constituie una dintre cele mai importante componente ale identității culturale a unui popor și, în același timp, un element definitoriu în conturarea unor particularități etnografice local-zonale.

Costumul popular constituie, în același timp, unul dintre elementele de bază ale culturii materiale, reflectând atât preocuparea lui pentru satisfacerea nevoilor materiale, cât și preocupări de natură spirituală. Evoluția sa de-a lungul vremii a fost strâns legată, în primul rând, de dezvoltarea ocupațiilor și a modului de viață al oamenilor.

Costumul femeiesc din satele mureșene se încadrează în tipul de costum cu cea mai largă răspândire, și anume *costumul cu catrințe*, care se întinde din Maramureș până la Dunăre. El se caracterizează printr-o structură unitară, având în componență cămașa, încinsă la mijloc cu brâu, de la talie în jos catrințele, croite în foi dreptunghiulare, mai largi sau mai înguste, numite *zadii*, același mod de a purta capul, descoperit sau acoperit, și același fel de încălțăminte.

În funcție de schimbările apărute în timp la cele două elemente de bază ale costumului femeiesc, cămașa și catrința, în județul Mureș se pot distinge câteva variante de costum femeiesc și tot atâtea etape în evoluția lui:

- costumul cu cămașă cu *ciupag* și *catrințe cu trup vânat* (negre) perechi;
- costumul cu cămașă cu *ciupag* și *șurț de lână* (negru, vânat), încrețit în față și catrință în spate;
- costumul cu cămașă *încrețită la gât*, cu *altiță, șâre, râuri* și *șurț cu piană* în față, catrință în spate;
- costumul cu cămașă *încrețită la gât, altiță, râuri și fotă*;

* Muzeul Etnografic, Reghin – Mureș.

** Textul de față este parte dintr-o lucrare în curs apariție, intitulată *Costumul popular românesc mureșan*.

– costumul cu cămașă *încețită la gât, alțiță, râuri și catrințe bârsănești*;

– costumul cu cămașă *încețită la gât, alțiță, râuri și catrințe brodate din barșon sau postav*;

– costumul cu cămașă cu *obințică și rochie cu laibăr*.

Aceste modificări în structura costumului femeiesc s-au făcut treptat, dezvoltându-se pe baza morfologică a celui vechi, prin inovații și, uneori, chiar prin improvizații, prin adăugarea unor elemente de bogată ornamentație sau prin înlocuirea unor piese vechi (catrința, șurțul) cu piese vestimentare urbane, adaptate gustului și condițiilor rurale (rochia cu laibăr).

Modificări au avut loc, în același timp, și în structura materiei prime folosite – dacă cel vechi era un produs al industriei casnice, obținut prin prelucrarea materiei prime din gospodărie (lână, cânepă, in), la variantele ulterioare de costum apar materialele de fabrică (postav, glod, barșon, giolgi), care necesitau muncă mai puțină și ornamente mai reduse. Atelierele meșteșugărești, prin produsele de cojocărit și pielărit, precum și răspândirea pălăriilor de păslă, realizate în Bistrița și în împrejurimile Sibiului, au influențat și ele portul popular mureșean.

Același lucru s-a întâmplat și în privința costumului de Săliște, *costumul bârsănesc*, care a cunoscut, la începutul secolului XX, o tendință de expansiune marcantă în județ, influențând, în special, portul popular din Podișul Târnavelor și Câmpia Transilvaniei, ulterior și zona superioară a Mureșului și Valea Gurghiului, înlocuind catrințele negre și roșii (Podișul Târnavelor) sau cele cu trup vânăt (Valea Superioară a Mureșului și Valea Gurghiului) cu catrințele din postav negru.

Nu este de neglijat nici influența costumului militar, determinat de stagiul militar făcut de bărbați în armata austro-ungară. Consecință a acestui lucru pot fi considerate *ornamentele de pe umerii cămășilor bărbățești*, ce imită galoanele și împodobirea buzunarelor de la pantaloni cu *găetane*.

Evoluția și îmbogățirea continuă, în timp, a costumului popular mureșean, cu păstrarea originalității și a unității, a cunoscut apogeul la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, etapă în care, îmbinând armonios utilul cu frumosul, costumul ajunge la realizări artistice remarcabile, când croiul, decorul și cromatica, imprimă costumului popular de sărbătoare o notă specifică de distincție și eleganță¹.

¹ Aurelia Diaconescu, *Cămașile femeiești din colecțiile etnografice mureșene*, în „Marisia. Studii și materiale”, Târgu Mureș, XXV, 1996, p. 31-34.

Treptat, după această perioadă, asistăm la invadarea pieței cu produse industriale ieftine, ce înlocuiesc produsele casnice, și la pătrunderea modei orășenești în lumea satelor, ducând la abandonarea costumului tradițional de către generația tânără. Acesta a continuat să fie păstrat în lada de zestre a bătrânelor satului și îmbrăcat la momente importante din viața lor (nuntă, sărbători, înmormântare). Se mai păstrează și azi, în unele sate, obiceiul ca mireasa să se îmbrace în costumul tradițional din localitatea respectivă sau bătrânele, când mor, să fie îmbrăcate în costumul în care s-au măritat.

Este îmbucurător și faptul că, astăzi, numărul ansamblurilor artistice de amatori, ce folosesc pe scenă costumul tradițional autentic sau inspirat din acesta, precum și numărul artiștilor amatori din mediul rural și urban, care cultivă tradiția originală a poporului nostru, a crescut mult. S-a ajuns astfel, în județul nostru, ca la spectacolele folclorice, organizate în sate sau orașe, diferite tipuri de festivaluri, concursuri, sărbători, numărul participanților în costume populare să fie de ordinul sutelor și miilor.

Găteala capului, cu componentele sale: pieptănătura, piesele textile care protejează capul, podoabele destinate împodobirii, este un semn distinctiv al unor importante ocazii, indicând vârsta, starea socială și materială a purtătoarei.

Până la 14 ani, fetele purtau părul pieptănat cu cărare pe mijloc, împletit în *două cozi*, legate cu *petele*, sau într-o singură *cosiță*, în spate, prinsă cu *petea*. După această vârstă, când ieșeau la joc și intrau într-un alt statut social, acela de fată de măritat, pieptănăturii i se acorda o importanță deosebită, în special în zilele de sărbătoare. Fetele purtau pe cap *bertița*, o bentiță din barșon pe care se cos mărgel și se leagă în spate, și/sau *bearta* – o coroniță făcută din flori și *bumbuști*, confecționați din lână bercă. Fetele împletesc mai multe panglici în cozi, ce se înnoadă la vârfuri și atârnă liber sau făcute fundă. În timpul verii, cozile erau împodobite cu flori din grădină (mușcate, busuioc, măgheran, ochiul boului) sau artificiale, în timpul iernii, și cu o serie de podoabe: ace și agrafe din os, mărgel, bumbuști, piepteni din os și aluminiu.

În zilele de sărbătoare, în unele localități, cu două-trei duminici înainte de nuntă, pieptănătura viitoarei mirese se completa cu cununie din flori, naturale sau artificiale, și cu mai multe panglici, mărgel, oglinzi, ciucuri policromi de lână, monede. Aceste podoabe sunt semnul distinctiv al fecioriei în cadrul comunității satești tradiționale.

Odată cu trecerea la starea de femeie măritată, încă din ziua nunții, găteala capului (pieptănătura și acoperitoarele de cap) capătă o

altă înfățișare și o altă semnificație: părul, pieptănat cu cărare la mijloc, împletit în două cozi, se strânge pe creștetul capului, într-un concî făcut de nănașă, în cadrul ritualului numit *învelitul* sau *hobotitul miresei*. Când cosițele erau prea subțiri, se folosea o petea, denumită local *râză* sau *stablă din lână*, care se învârtea pe după concî (coc), pentru a îngroșa părul.

Peste concî, nașa așeza *ceapsa* (*căița*), *cu brusturi* pe margini (dantelă încrețită), și *ștergarul* sau *puioara*. Ceapsa este confecționată din păr, mătase, barșon negru sau din postav, fiind cusută cu motive florale policrome și ornamentată cu fluturi și mărgelile mărunte, colorate. Se leagă sub bărbie, iar în zilele de sărbătoare de cheotorile cepsei se prinde *peteaua cu ruji* – o panglică lată de două degete, confecționată din păr ori din postav, cusută cu motive florale, ca și ceapsa, sau realizată din mărgelile cusute pe barșon negru.

Marginea din față a ceapsei era ornamentată cu dantelă neagră încrețită, numită *brusturi*, care erau împodobiți cu ace, cu flori artificiale, în zona urechilor. Se purta așa, împodobită cu *brusturi*, o săptămână după nuntă, apoi *brusturii* se scoteau și femeia continua să poarte ceapsa simplă, sub ștergar, până la moarte.

Pe Valea Idicelului și Valea Gurghiului, peste ceapsă se așeza *puioara* (un fel de năframă, făcută din același material ca și voalul, dar ornamentat pe toată suprafața); se lega în spate, iar colțurile se aduceau în față, fiind acoperite de peteaua cu ruji. Tinerele neveste purtau *ceapsă cu puioară* o perioadă de timp și după nuntă, atunci când cununau și, uneori, la evenimente importante din viața lor de familie.

În majoritatea localităților, peste ceapsă se pune *ștergarul alb de îmbrobodit, tindeul, giolgiușul* țesut în casă, din cânepă și bumbac sau numai din bumbac, decorat la unul din capete cu vrâste colorate, grupate ritmic, iar la celălalt capăt cu vrâste alese cu mâna, cu motive geometrice și florale executate cu arnici policrom.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, ștergarul a fost înlocuit cu *basmaua* (*năframa*) de păr, cașmir sau din mătase „înfundată”, înflorată de jur-împrejur, cu fondul negru sau bej, ornamentată cu ciucuri pe margini, cumpărată de la *boldă*, ca urmare a influenței exercitate de moda orășenească.

Basmalele, năfrămile, fixate la tâmple cu agrafe, bumbuști, flori, la fete se leagă diferit: sub bărbie și la ceafă. Cele de cașmir, ornamentate cu motive imprimate în culori vii pe fond închis, se poartă și pe după gât, pe umeri, legate în cruciș peste piept.

Pălăria de paie de riscă apare ca urmare a climei și a influenței orașenești. Pălăriile se purtau direct pe păr, la fete, iar la neveste peste năframă, atât în ținuta de lucru, cât și în zilele de sărbătoare, când erau împodobite cu panglici, mărgele, ciucuri și flori, mai ales în portul fetelor și al nevestelor tinere.

În anotimpul rece, femeile se îmbrobodeau cu *năframă de barșon* sau *de harască*, cumpărată din târg, o țesătură industrială din lână, de formă dreptunghiulară, cu franjuri dispuși la marginea țesăturii, pe toate cele patru laturi, având culoare maro sau neagră.

Cămașa, piesă de bază a costumului femeiesc, a păstrat cel mai bine trăsăturile specificității noastre etnice: croiul și modul de amplasare a câmpurilor ornamentale. Materiile prime folosite pentru confecționarea cămășilor au fost, la început, cânepa și inul, apoi bumbacul, care domină sfârșitul secolului al XIX-lea până la jumătatea secolului XX, când apare pânza industrială, numit în zona Mureș *giolgi*.

Pânza era țesută în casă, în două ițe. Pe vremuri, pentru ornamentarea cămășilor s-au folosit lâna, cânepa și inul, în coloritul natural, iar mai târziu vopsit cu mijloace casnice. La sfârșitul secolului al XIX-lea au pătruns în lumea satului unele produse industriale: lâna (o calitate de lână moale), apoi arniciul (bumbac dezlânat), ibrișinul, care au luat, treptat, locul produselor casnice.

Recent, sunt folosite în broderiile ornamentate de pe cămășile femeiești firele de bumbac mercerizat și mătase vegetală, care, prin coloritul puternic, au alterat armonia cromatică a cămășilor vechi. Pe Valea Mureșului și pe Târnave s-au utilizat firele metalice aurii, argintii sau paiete, iar în Câmpia Transilvaniei, Valea Superioară a Mureșului și Valea Gurghiului s-au folosit pe scară largă mărgелеle policrome, care dau strălucire câmpurilor ornamentale.

După modul în care sunt alcătuiți *stanii* (pieptul și spatele) și *felul de prindere a mânecilor la stani* – *din umăr sau din gât*, avem două tipuri fundamentale de cămăși: *cămașa dreaptă* și *cămașa încrețită la gât*.

Cămașa dreaptă sau **bătrânească** o întâlnim în zona noastră sub forma **cămășii cu platcă**, variantă a cămășii drepte, pătrunsă în portul țărănesc în a doua jumătate a secolului al XIX-lea sub influența orașului. Platca, în formă dreptunghiulară, încadrează gâtul, trecând întinsă peste umeri și coborând în față și în spate până la nivelul subrațului. De platcă se prind foile cămășii încrețite, iar la umeri se prind mânecile largi încrețite.

Cămașa încrețită la gât, numită în literatura de specialitate *tipul carpatic*, aparține străvechiului fond din sud-estul Europei, iliro-traco-dacic, după cum arată reprezentările sculpturale de pe monumente ale antichității descoperite în acest spațiu etno-cultural. Țăranii înșiși numesc această cămașă *românească*. Ea adună, în crețuri, la baza gâtului, întreaga lățime a stanului și a părții superioare a mânecilor. Lărgimea cămășii încrețită la gât se realizează prin adaosuri de cline și pavă (bucățele de pânză, de formă pătrată sau triunghiulară, adăugate sub mânecă).

Un element care diferențiază variantele cămășii încrețită la gât îl constituie *altița* din componența mânecii, care poate fi *altiță ca element de croi* sau *altiță ca element ornamental*. Cămașa din ținuturile mureșene aparține variantei cu mânecă fără altiță în croi. De fapt, ea reprezintă urma cămășii cu altiță, cusătura orizontală, de *rând pe umăr*, marcând locul unde altița se unea cu mâneca. Este tipul cu pondere însemnată în județul nostru.

După *modul de încheiere al cămășii la baza gâtului*, cea mai veche este o răscoială rotundă, deschisă atât cât este necesar pentru trecerea capului și încrețită pe o ață. Un tip mai evoluat este cel în care stanii și mânecile sunt adunate pe *obinzică* – un guler îngust, aplicat pe încrețurile de la gât. În timp ce răscoiala de la baza gâtului rămâne constantă, gura cămășii este amplasată fie la spate (la cămașa cu ciupag), fie lateral, fie, mai târziu, în mijlocul pieptului.

Un criteriu de bază în stabilirea tipului de cămașă care marchează fazele evolutive este *modul de terminare a mânecii*, în raport cu care distingem următoarele variante:

- *cămașa cu mânecă largă*;
- *cămașa cu volan (fodori)*, realizat cu ajutorul unui șnur sau a *lânțețului* (bentiță);
- *cămașa cu manșetă sau pumnași*.

După *criteriul estetic* se întâlnesc mai multe variante. În general, liniile de croi sunt marcate de ornamente. Fiecare tip de cămașă are o anumită dispunere a câmpurilor ornamentale, potrivit tradiției zonale sau locale, modelată în timp și de factori economico-sociali.

În ornamentica tradițională a cămășilor femeiești, decorul se supune *liniei drepte în râuri sau șire*, pe piept și mâneci, în *rânduri* pe umăr. Această compoziție ornamentală în linie dreaptă străbate vertical, orizontal sau oblic (în special pe mâneci) elementele de croi. Atunci când se acoperă o suprafață mai mare, se unesc mai multe șire, formând

un ornament compact, o *tablă* (repetarea aceluiași motive, atât în lungime, cât și pe lățime)². Pe mâneci, motivele ornamentale sunt plasate în cele trei registre tradiționale (*altiță, râuri, încreț*): pe *piept* (de o parte și de alta a *gurii cămășii*), pe spate (mai rar) și pe *poale*.

După *ornamentația mânecii*, cămășile încrețite la gât din zona noastră sunt:

– *cămașa cu umăr*, întâlnită pe o arie largă a județului, mai ales pe Valea Gurghiului, Valea Beicii, Valea Superioară a Mureșului și o parte a Câmpiei Transilvaniei;

– *cămașa cu umăr și râuri* o întâlnim în toate zonele etnografice ale județului. Decorul, numit *altiță*, constituie un singur rând, iar *șirele, râurile* de pe mânecă sunt în număr de trei până la cinci, în general scurte, alternând cu altele lungi. Prin renunțarea la *altița* croită separat, s-a croit mâneca dintr-o singură bucată, încrețită la gât, iar *altița* a devenit doar un element de decor pe umăr;

– *cămașa cu râuri* este mai extinsă pe Valea Gurghiului, Valea Beicii și zona Târnavelor. Râurile sunt dispuse vertical (în număr de unu, două, trei-cinci) și, mai rar, oblic (pe Valea Superioară a Mureșului). Din acest decor s-au dezvoltat, în timp, alte două sisteme de plasare a motivelor – *tabla*, un dreptunghi cu ornamentație compactă, în poziție verticală sau orizontală;

– *cămașa cu șare peste cot* este întâlnită mai mult în Câmpia Transilvaniei, Valea Gurghiului și Valea Superioară a Mureșului. Această cămașă are decorul mânecii realizat printr-un șir orizontal, la nivelul cotului, restul mânecii fiind alb. În schimb, apar *cheițele*, un element de decor discret, care unesc foile cămășii. Sobrietatea decorului de pe mânecile acestei cămăși este compensată prin *ciupagul* de pe piept – o cusătură peste și printre crețurile de sub gulerul cămășii, în formă trapezoidală. Aria de răspândire a ciupagului se leagă de cea a catrinței cu trup vânat, cuprinzând un teritoriu vast, din Apuseni, Câmpia Transilvaniei, Valea Gurghiului, Valea Mureșului, până în Valea Someșului (zonele Năsăud, Lăpuș).

La cămașa cu ciupag, principalele câmpuri ornamentale sunt *gulerul, ciupagul și mânecile*. Gulerul se cosea separat, *pe dos, în cruci, în muște, pe fir*. Ciupagul mai este numit și *chept* sau *cept*.

La ciupag se deosebesc trei elemente principale: tehnica, motivele și culorile folosite. Tehnica de realizare cere multă pricepere și îndemânare,

² *Ibidem*.

fiind o *cusătură pe încreț*, în formă de trapez, sub gulerul cămășii. Motivele ornamentale cusute pe ciupag sunt geometrice; predomină romburile și X-urile, dar și alte elemente decorative străvechi – motive skeomorfe (zăluța, furca, grebla), zoomorfe (coarnele berbecului), fitomorfe (frunza) sau simbolice (crucea). Culorile utilizate frecvent sunt roșu și negru.

Ornamentele cusute cu bumbac, roșu sau negru, sunt dispuse în sens orizontal, în dreptul cotului (*șăre peste cot*), pe *lânțeț* și la marginea *fodorului*. Ele se lucrau fie pe față, fie pe dos, prin cusătură pe fir, dar puteau fi și alese în război, cu bumbac negru și roșu, iar mai târziu și cu alte culori. Uneori, aceste câmpuri decorative de pe mâneci sunt cusute cu mărgelile mărunte policrome. Lânțețul se obținea, ca și ciupagul, prin încrețirea pânzei și cusătura pe încreț a ornamentelor geometrice. Fodorul se termina cu un tiv cu găurele (*ciurel*) și cu dantelă (*cipcă*). Gulerul, ciupagul și mânecile se coseau separat, înainte de a se încheia cămașa, apoi se lucrau cheițele, lânțețul și cipca. După mutarea gurii cămășii în față dispăre ciupagul și apar șăre în râuri pe piept, iar mâneca își păstrează compoziția decorativă.

Valoarea artistică a cămășii femeilor din satele mureșene este amplificată de dispunerea câmpurilor ornamentale (în așa fel încât să sublinieze linia croiului și să pună în evidență silueta femeii care o poartă), de cromatica sobră, cu decor predominant negru, pe fondul alb al pânzei (zona Târnavelor), de un registru cromatic amplificat, la cele mai noi, odată cu folosirea vopselelor cumpărate de la prăvălie și a introducerii de noi materiale pentru realizarea decorului: firul de mătase, firul metalic auriu și argintiu, mărgelile și paietele, dar la care păstrarea câmpurilor ornamentale tradiționale asigură menținerea echilibrului estetic.

Prin structură morfologică, material, croi, cămășile mureșene prezintă numeroase trăsături de unitate cu piesele similare de pe întreg cuprinsul țării. În ansamblul său, portul popular femeiesc mureșean are cămașa albă, cu sau fără poale, cu un echilibru perfect între dispoziția câmpurilor ornamentale și suprafețele neornamentate și care permit, prin croiul larg, lejeritate mișcărilor.

A doua piesă definitorie a ansamblului vestimentar femeiesc este **catrința** sau **zadia**, de formă dreptunghiulară, prinsă în talie cu brâu, *baieră*. Cea mai veche este *catrința cu trup vântat*, care s-a purtat, pe vremuri, pereche, una în față, alta în spate, iar, ulterior, catrința din față a fost înlocuită cu *șurț*.

Catrința are două câmpuri ornamentale și cromatice: *câmpul de sus*, denumit *trup*, într-o singură culoare, *vânăt închis* la piesele mai vechi și *negru* la cele mai noi, și *câmpul de jos*, pe care sunt amplasate registrele decorative orizontale. La *catrința cu trup vânăt*, echilibrul compoziției ornamentale se bazează pe o mare suprafață de non-decorativ și pe contrastul puternic dintre cele două câmpuri cromatice: vânăt închis sau negru și roșu.

Catrințele vechi sunt țesute în patru ițe, din păr (lână, cu firul lung și bine răsucit), urzit și bătut (la trup), iar pentru partea inferioară se folosea la bătut lâna moale bercă policromă, firul metalic, auriu și argintiu, paiete (fluturi) și mărgelile mărunte, colorate. Din a doua jumătate a secolului al XIX-lea încep să se folosească materiale de târg, bumbacul negru pentru urzit și lână cumpărată, colorată, pentru bătut la registrul de jos.

La decorat, pentru obținerea alesăturii se foloseau tehnici diferite: printre fire, peste fire, în lătunoî, cu tăieturi, cu *dupci*. Cele mai vechi catrințe erau *alese în război*, prin acest procedeu fiind obținute efecte artistice deosebite. Catrințele *cusute cu dupci* (o cusătură cu aspect buclat), cu lână bercă, sunt mai recente. Se întâlnesc și motive liber desenate sau brodate, în broderie plină, cusute în punct de cruciulițe sau cusute peste fire, în „pășături”. Uneori, pe aceeași piesă, se foloseau mai multe tehnici de decorare.

Compoziția decorativă era dispusă în registre paralele, pe orizontal, vrâstele alese alternând cu spații libere, colorate în nuanțe de roșu. Vrâstele se alegeau cu mâna, *în degete*, cu lână toarsă subțire, iar mai târziu, cu gheme de lână bercă colorată (*gușe*). De altfel, de aici vine și numele de *catrințe gușate*. Numărul registrelor care compuneau decorul era impar (3-5-7-9), variind ca dimensiuni și model – unele sunt registre principale (plasate central și mai late), altele secundare (mai înguste), cu rol de delimitare. Aceste registre decorative, de lățimi diferite, creează variante ale compoziției, repetiție, simetrie, alternanță și ritm – trăsături specifice de altfel artei populare românești. Suprafața ornamentală a piesei se festona cu acul, de jur-împrejur, cu lână, în culorile alesăturilor de pe catrință.

De feston se prindeau *ciucurii* policromi sau *cipcă*, mai lată pe marginea inferioară și mai îngustă pe părțile laterale ale catrinței. Decorul este geometric, complex și diversificat, alături de ornamente abstracte, zoomorfe, avimorfe, skeomorfe și simbolic-religioase. Aceste motive geometrice se combină uneori pe aceeași piesă cu ornamente vegetale stilizate, din această asociere luând naștere efecte neașteptate.

Fiecare catrință este o construcție de semne grafice și cromatice, o combinație de proporții și ritmuri. Motivele ornamentale au o semnificație decorativă absolută, o frumusețe emoționantă, prin acordurile de forme și culori, chiar dacă și-au pierdut valoarea magico-religioasă. Din punct de vedere al ornamentației, al motivelor decorative, fiecare catrință este un unicat. Gama cromatică folosită subliniază diferențele de vârstă, stare civilă, ocazii și diferențierile zonale. *Catrințele cu trup vânat* s-au menținut în portul popular al bătrânelor până în deceniul șase al secolului XX, în comparație cu *cămașa cu ciupag*, ieșită din uz încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Se mai întâlnesc la festivaluri și sărbători populare.

Pe vremuri, catrințele cu trup vânat se purtau pereche, în față și în spate. Cu timpul, cea din față este înlocuită, după cum am mai amintit, cu șurț. *Șurțul*, la început, era confecționat din *păr* (lână „mierie” sau neagră) țesut în 2-3-4-5 ițe. Era croit din doi lați prinși cu o cheiță tricoloră și ornamentat la partea inferioară cu motive geometrice sau fitomorfe, cusute cu lână policromă, ciucuri sau cipcă neagră. Se purta drept sau încrețit pe baieră în talie și lăsat în cute libere (crețe).

La fete, șurțul de lână era de culoare roșie. Acesta era purtat în zile de lucru, iar pentru zilele de sărbătoare se foloseau materiale cumpărate: barșon (catifea), satin, glod negru. Pe Valea Mureșului, ornamentele de pe șorț sunt florale, dispuse, în general, pe partea inferioară, în timp ce pe Valea Gurghiului șurțul are o coroniță, un buchet floral sau pomul vieții în ghiveci, pe fiecare din cei doi lați. Jos, pe marginea inferioară, sunt prinși ciucuri (franjuri) sau cipcă. Aceste *pene* sunt cusute cu bumbac mercerizat sau mătase policromă (de aici și numele de *șurț cu piană*).

După 1900 pătrunde în portul local costumul de Săliște, în special datorită eleganței și rafinamentului compoziției decorative a pieselor componente, de mare distincție mai ales prin contrastul dintre albul cămășii și negrul broderiilor sale, dintre albul poalelor simple și catrințele negre, numite și *bârsănești*. Confecționate din postav negru, jos la poale erau ornamentate cu două benzi cu motive florale, realizate în broderie plină cu mătase neagră, fir auriu și mărgel. Unele au benzi ornamentale și în chenar de jur-împrejur sau numai *pene* pe marginile laterale, brodate la fel.

După 1970, aceste catrințe sunt brodate la mașină cu mătase neagră, motive florale *cu tăietură* (decupaj cu bride al modelului), motive care ies în evidență datorită albului poalelor de dedesubt. De jur-împrejur au aplicație de dantelă neagră croșetată din bumbac

mercerizat sau mătase, în colțișori. Catrința din față are la poale franjuri sau ciucuri din mătase neagră, uneori cu fir auriu sau argintiu.

Pe Valea Mureșului se poartă acum catrințele înflorate din postav negru sau *barșon* (catifea), cu motive florale brodate la mașina de cusut cu mătase policromă, dispuse în bandă la poale și benzi în chenar, pe margini de jur-împrejur.

Poalele, din pânză amestecată (bumbac și cânepă), largi și lungi, din cinci-șase lați, erau, pe timpuri, atașate de cămașă și se terminau cu *șare*, ca pe cămașă, cu *ciurel* (ajur) și *cipcă* (dantelă). Mai târziu apar poalele din lați așezați vertical, încheiați cu *cheiță*, încrețite și prinse de *guler* sau strânse pe baieră. În zona Târnavelor, poalele se prindeau de *guler* prin *pliuri călcate*, numite *poale plisate*. Motivele decorative folosite pentru decorul poalelor erau, în general, cele de pe cămașă, fiind geometrice sau florale.

Laibărul este din *barșon* sau *postav* negru, scurt până în talie, pe margini cu șnur negru sau din fire aurii *bulion*, cu sau fără broderie florală, pe margini cu mătase neagră sau policromă, cu mărgelile negre și paiețe.

Legăturile permanente pe care le-au avut, de-a lungul istoriei, localitățile din Valea Superioară a Mureșului cu moldovenii din zonele Suceava, Neamț și Bacău au dus la preluarea și adaptarea unor elemente ale costumului moldovenesc. Întâlnim două tipuri de costum femeiesc – cel *moldovenesc*, preluat de peste munți, compus din cămașa încrețită la gât, cu un sistem de ornamente compartimentat în trei registre (altița pe umăr și rândurile pe mânecă, purtată cu fotă), precum și *costumul de amestec*, ce cuprinde cămașa locală transilvăneană asociată cu fota moldovenească.

Odată cu preluarea elementelor de port moldovenesc s-a transmis și terminologia acestora (*fota* este numită aici *prijitoare*, *prigitoare*, *împrejurătoare*, ca și în zonele amintite mai sus). Acum, fota are formă dreptunghiulară și este acoperământ al poalelor, fiind țesută în război, în patru ițe, având urzeală din bumbac și băătăura din lână neagră. Câmpul ornamental este compus din vrâste simple policrome pe verticală, pe fețele de la capete, dosul rămânând întotdeauna negru. La brâu și la poale au o *bată* roșie încadrată de vrâste înguste verzi, galbene, albastre sau mov. La sfârșitul secolului al XIX-lea se folosește firul metalic și apare varga cu alesături de lână policromă și fir metalic.

La brâu, peste catrință sau șurț, se puneau **baiere** sau **brânețe**, țesute din fire multicolore de lână sau în tricolor.

Pe vremuri, **rochia cu laibăr** era confecționată din lână țesută, apoi din pâr, bumbac, tergal și mătase. Este încrețită la talie și prinsă de laibărul confecționat din același material. Deschisă pe piept, până la brâu, încheiată cu nasturi, rochia cu laibăr are ca ornamente bentița de catifea și colțișori la umăr și pe piept, față și spate. Se îmbrăca cu cămașa cu obinzie, iar deasupra rochiei cu laibăr se așează șurțul, din bumbac sau mătase, cu sau fără fodor, cu peteluțe și cipcă îngustă.

În ansamblul costumului popular există o serie de piese comune femeilor și bărbaților: cingătorile, brâiele, obielele, încălțăminte, sumanul, pieptarul și cojocul.

Cingătorile, pe lângă funcția lor practică, utilitară, de a strânge mijlocul și de a susține piesele care acoperă corpul de la talie în jos, au și valoare artistică. Potrivit tradiției locale și gustului estetic al purtătorilor, modul de legare a acestor piese, înnodate și cu capetele lăsate libere, îndoite sau ascunse în straturile suprapuse ale cingătorilor, îi conferă personalitate portului popular din zona respectivă, individualizându-l.

Brâiele se prezintă sub forma a două variante: brâiele late și brâiele *înguste* (îmbrăcate prin înfășurare, erau realizate din lână, în culoare naturală). *Brâiele înguste*, numite în zonă *baiere* sau *brânețe*, sunt purtate de femei și au rolul de a susține piesele ce acoperă poalele cămășilor. Țesute în război, în trei sau patru ițe, cu urzeală din fire de lână răsucită sau bumbac și bătatura din lână sau bumbac răsucit, folosesc, în mare parte, elementele ornamentale ale catrințelor.

La capete, brâiele au franjuri din fire de urzeală. Ornamentul caracteristic brâielor este dunga, dispusă pe lungime sau lățime; cu timpul, s-a amplificat prin alternarea dungilor cu motive geometrice, fitomorfe, stilizate, *alese cu mâna* sau cu *speteaza*. Decorul brâielor s-a îmbogățit prin folosirea mărgelilor înșirate și prin terminarea lor cu franjuri sau cu ciucuri multicolori. Brâul tricolor, simbol al luptei naționale a românilor, a fost purtat ori de câte ori era posibil.

În anotimpurile reci, veșmintele femeiești și bărbătești sunt întregite cu haine groase, făcute din țesături de lână (glugi, sumane, căputuri) sau din pielea și blana animalelor (pieptare, cojoace).

Gluga este o piesă care acoperă trupul, de străveche tradiție în portul mureșean. Este formată dintr-o singură bucată de țesătură de pânură, țesută în patru ițe, îngroșată și finisată la pui. Forma glugii se obține prin modelarea la capătul fâșiei de țesătură a unui unghi care îi asigură un punct de sprijin fix.

Sumanul este confecționat din pănură (lână) neagră, sură și maro, țesută casnic în patru ițe și apoi prelucrată la piuă, pentru îngroșare și mărirea rezistenței la intemperii. Trupul sumanului și mânecile erau croite, pe vremuri, din foi dreptunghiulare; ulterior, în părțile laterale s-au introdus clini drepți sau oblici sub braț, iar cu ajutorul unor pave de formă trapezoidală se legau de mânecile tubulare, dând lejeritate mișcărilor. Lungimea până la genunchi a sumanului pune în evidență linia siluetei.

Tehnica de ornamentare frecventă în zonă este cusătura cu șireturi negre (*sărad*), de aici numele de *suman sărăduit*. Ornamentele sunt amplasate pe guler, clini, piept, pe marginile poalelor și ale mânecilor și pe găicile de încheiat. Cei mai ornamentați sunt clinii laterali. *Săradul*, un șiret gros, se obținea din împletirea a trei fire de lână răsucite, decorul constând din motive în spirală. Croitul și ornamentarea sumanului o făceau meșterii specializați, prezenți în fiecare sat. Croit cu guler drept pe lângă gât, cu mâneci foarte lungi, sumanul se încheia la gât cu cheutori.

Modul de purtare al sumanului era diferit. Bătrânele îl purtau pe umeri, mânecile fiind date pe spate, întrucât, în dreptul buzunarelor, sumanul avea un fel de orificii prin care se scoteau mâinile. În alte localități, sumanul se îmbrăca pe câte o mânecă, cealaltă mânecă aruncându-se pe umăr.

Căputul, confecționat tot din pănură neagră, este mai scurt decât sumanul și croit pe corp, încheindu-se cu nasturi negri. Ornamentarea se face cu bucăți de catifea și barșon, mai înguste sau mai late, în general, de formă dreptunghiulară, dispuse la guler, mâneci și la spate.

În satele mureșene, hainele din piele sunt des întâlnite, mai ales în zona montană și submontană, pe de o parte datorită faptului că ocupația de bază – creșterea animalelor –, oferă materia primă necesară confecționării lor, iar pe de altă parte datorită climei reci din această zonă. Hainele de piele din portul mureșean sunt lucrate din blana oilor, cu excepția încălțămintei și a curelelor, lucrate din piei de bovine de meșteri specializați.

Dacă luăm drept criteriu tipologic *mâneca*, în portul mureșean întâlnim două tipuri de bază de haine din piele: *pieptarul* și *cojocul*.

Pieptarul este fără mâneci și are o lungime care depășește puțin talia, fiind purtat atât de femei, cât și de bărbați, chiar și vara, de către persoanele mai în vârstă.

În zonă, pieptarele cunosc două variante. Din prima categorie fac parte *pieptarele înfundate*, răscoite rotund pe lângă gât, bogat decorate cu motive fitomorfe, amplasate pe piept și spate, cusute cu bercă

colorată sau mătase, care se încheie pe umăr și sub braț sau numai sub braț. A doua categorie este cea a *pieptarelor despicate*, care se încheie în față cu *bumbi* din piele, cu formă dreaptă sau evazată, cu clini a căror lungime și decor variau, în funcție de sex, vârstă și ocazia cu care erau îmbrăcate. La unele piese, ornamentele cusute cu lână colorată au fost completate sau, uneori, chiar înlocuite, cu aplicații de piele albă (*irhă*) la buzunare și pentru marcarea marginilor și poalelor.

Pe Valea Mureșului tinerii purtau pieptare deschise în față, brodate cu bumbac mercerizat sau mătase în motive florale, cu ciucuri sau cănaci din mătase policromă, ca la Bistrița. Treptat, aceste pieptare încep să fie folosite și în satele din Valea Gurghiului.

Pieptarele lungi până la șold, cu clini, le întâlnim în ceremonialul nunții – clinii de formă triunghiulară erau introduși spre marginea inferioară a pieptarului, dându-i forma evazată și o eleganță deosebită. Fiind scumpe, erau accesibile, în special, păturilor sociale mai înstărite.

Cojoacele sunt despicate în față și se diferențiază de pieptare prin prezența mânecilor. Sunt de *mărime mijlocie*, cele care depășesc talia până aproape de genunchi, și *lungi*, până aproape de gleznă.

După felul în care se poartă sunt: *cojoace cu pielea în afară* și *cojoace cu lână în afară (bunda)* – întâlnite în portul ciobanilor, atât vara, la munte, cât și iarna. Prin amploarea croiului și bogăția decorului, cojoacele cu pielea în afară, destinate zilelor de sărbătoare sau ocaziilor ceremoniale, sunt piese foarte costisitoare.

Există numeroase procedee de împodobire a pieptarelor și cojoacelor, de la *broderiile policrome*, realizate cu lână, lână, arnici și mătase, broderiile cu mărgel, paiete sau decupaje ornamentale din *irhă* la aplicații de *bumbi*, *șireturi* și *ciucuri colorați*. Se adaugă *garniturile din blană de miel* (mai rar, din blănuri scumpe – dihor, jder) ori din astrahan negru, sau cele realizate cu o țesătură de casă, din lână ori din mătase, care imită astrahanul, numită local *prim*, *zăgăre*.

Aceste procedee măreau valențele expresive ale pieptarelor și cojoacelor, piesele respective constituind și haine ceremoniale și mărci identitare, *purtătoare de mesaje sociale, rituale și estetice* prin anumite motive ornamentale și prin nuanțele coloristice. Cănciile din mătase reprezentau principalul element decorativ ce completa motivele brodate. De influență bistrițeană, ele au devenit în timp specifice Văii Mureșului, de unde s-au extins și pe Valea Gurghiului. Aceste cojoace erau cumpărate de la Bistrița și Reghin, iar ulterior au apărut meșteri cojojari pricepuți la Morăreni și Gurghiu.

Piesele componente ale încălțămintei se suprapun stratificat. Primul strat, care îmbracă piciorul, îl formează *obiielele* și *ciorapii*, peste care se încălță *opincile*, *cizmele* sau *bocancii*.

Obiala este din pănură (lână țesută în patru ițe, îngroșată la puiă), de forma unui dreptunghi, și se poartă înfășurată pe picior până aproape de genunchi. Obiala se asociază cu opincile, purtate până în preajma celui de-al Doilea Război Mondial, excepție fiind în anotimpul cald, când, indiferent de sex sau vârstă, se umbla desculț.

Ciorapii, împlețiți din lână țigaie, se poartă cu cizme și cu bocanci.

Opincile reprezintă tipul de încălțămintă cel mai vechi, bazat pe forme autohtone, cu reminiscențe iliro-traco-dacice, care sugerează și unele contacte cu populațiile slave. Opinca mureșeană aparține tipului de *opincă cu gurgui*, tipică întregului port popular românesc din arealul carpatic. Este confecționată dintr-o singură bucată de piele (de vită sau de porc), modelată pe picior, cu marginile încrețite, pentru a cuprinde bine laba piciorului.

Opincile se diferențiază după felul cum se îngurzesc și după felul în care se lucrează gurguiul. Ele sunt prinse de picior cu nojițe din lână, păr de capră sau din piele, lucrate în casă. La începutul secolului XX în portul de sărbătoare pătrunde încălțămintea lucrată de meșterii cizmari din orașe. Astfel, cizmele, bocancii, ghetele joase și înalte, pantofii și papucii înlocuiesc opincile, dar se poartă în asociere cu piesele costumului tradițional.

Iarna, femeile purtau *cizme cu bucin* (tureac tare) din piele, confecționate la comandă, de culoare roșie și neagră, din piele de vițel sau de capră, ornamentate cu ținte galbene și bumbi. După Primul Război Mondial au început să se poarte ghetă (papuci cu tureac), apoi pantofi, cumpărați de la târguri, cel mai vestit în zonă fiind cel din Reghin. La aceste noi piese de încălțămintă se purtau ciorapi împlețiți în gospodărie, din lână și bumbac.

Și în lumea satului mureșean **podoabele** constituiau un însemn al opulenței, marcând poziția purtătoarei pe scara ierarhică a societății, apartenența la un anumit grup social. Pentru zilele de sărbătoare, costumele femeiesc se completa cu podoabe: câteva șiruri de *mărgele* din sticlă colorată sau din porțelan, alb, albastru sau roz. Din mărgelele mărunte, policrome, s-a realizat *gerdanul*, predominante fiind motivele geometrice: cârligul, zăluța, coarnele berbecului, roata, prescura. *Mărgelele* aduse de negustori din Boemia sau lucrate în cadrul manufacturilor de sticlă, hutele din Bihor aduse de coloniști cehi și

slovaci stabiliți aici, au desenate motive geometrice (cercuri, puncte) de culoare albă, pe negru, albastru închis și vișiniu – pe Valea Idicelului erau numite mărele *de când cu Noe*.

Fetele și femeile înstărite purtau podoabe scumpe, *salba*, alcătuită din mai multe șiruri de bani de argint și *zgarda* din bani de argint, cusuți pe o bucată de barșon negru de formă dreptunghiulară sau rotundă. *Salba* și *zgarda*, ambele din monede de argint, au fost cele mai prețioase bijuterii utilizate în lumea satului, ele constituind valori în sine, menționate în foile de zestre.

Mireasa avea cununa albă, din pânză ceruită, împodobită cu oglinzi și mărele, cumpărată de mire din târg. Cei care nu puteau cumpăra, făceau una din flori de hârtie colorată, albă, roz sau albastră. De cunună se prindea voalul, numit *șlaier* sau *hobot*, scurt până la brâu sau lung. Buchetul miresei era din flori de hârtie colorată, albă, roz, roșie, cu crenguțe de bănuțel verde și busuioc, toate învelite într-o hârtie creponată albă, iar jos atârnav două panglici albe din același fel de hârtie. Vara, buchetul se făcea din flori naturale de grădină. Buchetul se păstra, după nuntă, în casa dinainte până se învechea. Podoabele naturale pe care le purta mireasa și mirele (flori, frunze verzi) ca simbol ceremonial erau menite să asigure vitalitate, rodnicie, iar cununa, oglinzile sau banii de pe piept sunt simboluri ale forțelor benefice ce protejează noua familie.

Ansamblurile vestimentare femeiești tradiționale se completau, în diferite ocazii, cu piese anexe, al căror rol este tot acela de podoabă; dintre acestea, o mare răspândire a avut-o *traista* și *desagii*.

Traista, nelipsită din portul vechi tradițional, prezentă și în portul actual de sărbătoare, și-a menținut, de-a lungul timpului, atât funcția utilitară, cât și cea estetică, conferind întregului ansamblu o notă pitorească. Confectionată din țesătură de lână, în două, trei și patru ițe, cu vrâste, pătrate, dar și cu motive florale în alesătură (gușate), cu ciucuri și cănaci la colțuri, nu lipsea niciodată din zestrea fetelor.

Diferențele de vârstă și de stare civilă erau indicate și de alte elemente componente ale ansamblului vestimentar, cum sunt: amploarea câmpurilor decorative, ale învelitorilor și ale cămășilor, nuanțele cromatice utilizate, precum și de modul de legare a capului cu piese textile.

Șărele peste cot la cămășile fetelor mari erau mai late și cusute cu mărele, iar la cămașa de nevastă erau mai înguste și cusute cu bumbac negru. La cămașa fetelor, cipca de la marginea fodorului era mai mare. Bordura decorativă, amplasată la poalele șurțului, purtat în față, era mai lată la fete și cusută cu o gamă bogată de culori vii.

Multiplele funcții pe care le-a avut cămașa – marcă de identitate etnică și zonală, semn care indică vârsta, ocaziile, starea civilă, socială și materială a purtătoarei, dar și funcția simbolic-rituală în ceremonialul nunții – arată importanța deosebită a acestei piese în complexul ansamblului vestimentar femeiesc³.

Costumul popular mureșean, ca, de altfel, întregul costum popular, reflectă infinite și diverse straturi de cunoaștere ale ființei și spiritului românesc, exprimate în limbajul formelor și al semnelor plastice care împodobesc veșmântul, mai ales cel purtat în zile de sărbătoare, în ocazii rituale și ceremoniale. Între forma și funcțiile costumului există o relație de interdependență. Corelația dintre formă și croială, formă și material, formă și compoziție decorativă, ca și corelația dintre formă și funcții sunt notele caracteristice fundamentale care stau la baza alcătuirii unui ansamblu vestimentar⁴. Costumul popular, inclusiv cel din ținuturile mureșene, rămâne un document cu certă valoare istorică și artistică, conținând mesajul veacurilor trecute, sintetizând întreaga dimensiune existențială și spirituală a etniei care l-a creat.

Abstract

The folk costume, valuable artistic, social and historical document, carrying throughout ages the message of an authentic artistic creation, is considered to be one of the most important components of a nation's cultural identity. It is one of the most important elements in a nation's material culture, reflecting its concern with the material needs and also the concerns of spiritual nature. The women's costume of Mures villages is of the most known type, the skirt being spread from Maramures to River Danube. Its main features are the unity in structure, with the following components: the skirt, girded with a belt, from the waist down, the rectangular skirts, broad or narrow, named 'zadii', the same way of wearing or the absence of any headkerchief of any kind, and the same type of shoes.

³ Maria Bâtcă, *Costumul popular românesc*, București, Editura Centrului Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, 2006, p. 50.

⁴ *Ibidem*, p. 209-210.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

- Arta populară românească*, București, Editura Academiei, 1969
- Bâtcă, Maria, *Costumul popular românesc*, București, Editura Centrului Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, 2006
- Ciocan, Janeta, *Portul popular din Țara Chioarului*, Baia Mare, Editura Etnografică, 2006
- Diaconescu, Aurelia, *Cămășile femeiești din colecții mureșene*, în „Marisia. Studii și Materiale”, Târgu Mureș, XXV, 1996
- Formagi, H. E., *Portul popular din România*, București, Editura Muzeului de Artă, 1974
- Pascu, Viorica, *Considerații asupra evoluției portului popular din Transilvania*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, Cluj, pe anii 1957-1958
- Petrescu, Paul, *Costumul popular românesc din Transilvania și Banat*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1959
- Prahoveanu, Ioan, *Așezările brănele – portul popular și țeșăturile tradiționale*, Brașov, Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, 2008
- Secoșan, Elena, Petrescu, Paul, *Portul popular de sărbătoare din România*, București, Editura Meridiane, 1984
- Stoica, Georgeta, *Podoabele populare românești*, București, Editura Meridiane, 1976

INFORMATORI

- Aldea Emilia, n. 1955, Târnăveni
- Bândilă Mărcăneanu, n. 1947, Brâncoveni
- Bucin Crișan Maria, n. 1941, Sânmihaiul de Pădure
- Buțiu Paulina, n. 1946, Nadăș
- Fărcaș Dorina, n. 1950, Ibănești Pădure
- Feier Mariana, n. 1950, Hodac
- Fodor Mărioara, n. 1949, Pietriș Vale
- Grama Virginia, n. 1939, Șerbeni
- Lăscudean Maria, n. 1921, Gănești
- Luca Lenuța, n. 1944, Nadăș
- Moldovan Aurelia, n. 1947, Idicel Pădure
- Moldovan Răzila, n. 1939, Idicel Pădure
- Pantea Simion, n. 1919, Săcalu de Pădure
- Pârlea Maria, n. 1932, Răstolița
- Pop Maria, n. 1948, Hodac
- Pop Maria, n. 1952, Șerbeni
- Popovici Mărioara, n. 1953, Răstolița
- Răcean Crucița, n. 1921, Săcalu de Pădure
- Sorlea Emilia, n. 1954, Pietriș Vale
- Suciu Floarea, n. 1946, Comori
- Șandru Floarea, n. 1919, Săcalu de Pădure
- Șandru Viorica, n. 1947, Batoș
- Vlaic Alexandrina, n. 1944, Pietriș Vale

ILUSTRĂȚII



Costum cu catrințe
cu trup vânat
perechi



Costum cu șurț de lână și catrință
cu trup vânat



Costum cu șurț
cu peană și catrință
cu trup vânat



Costum cu fotă



Costum cu catrințe bărsănești



Costum cu rochie cu laibăr



Costum cu catrințe de postav brodate



Perechi de tineri în costume populare de sărbătoare (Jabenița, 1936)



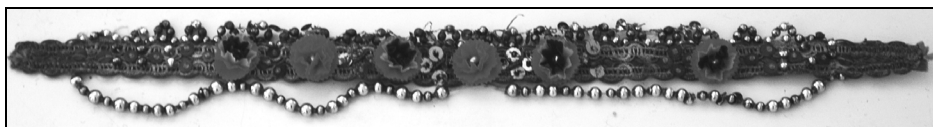
Frații Lăscudean în costume de sărbătoare (Gănești – Târnava Mică, 1940)



Tineri în costume populare (Pietriș Vale, 1946)



Pereche în costume populare de sărbătoare (Stânceni, 1965)



Bertiță



Ceapsă



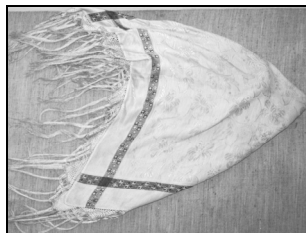
Ceapsă cu puioară



Ștergare de îmbrobodit



Bătrână cu ștergar de îmbrobodit



Năfrâmi



Pălărie de paie de rișcă



Neveste în costume de sărbătoare (Idicel Pădure, 1918)



Cămașă cu umăr



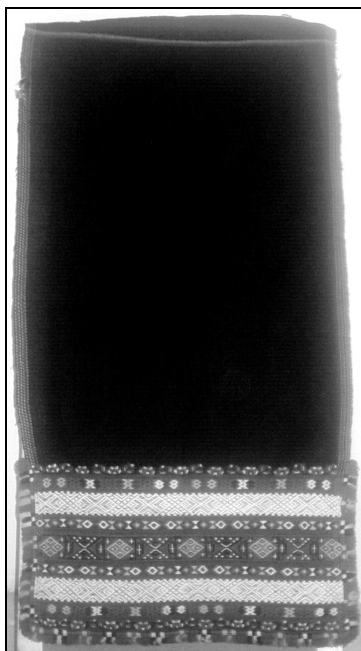
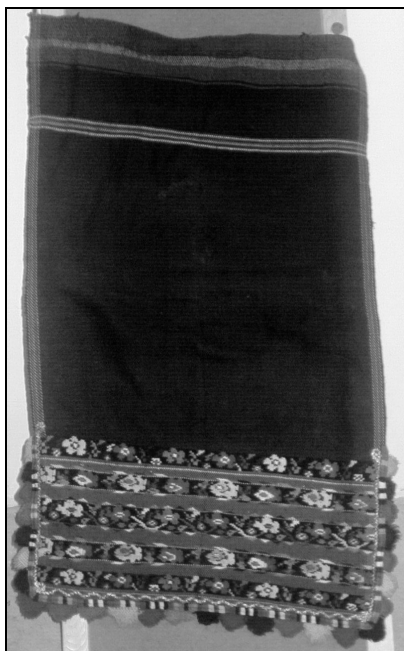
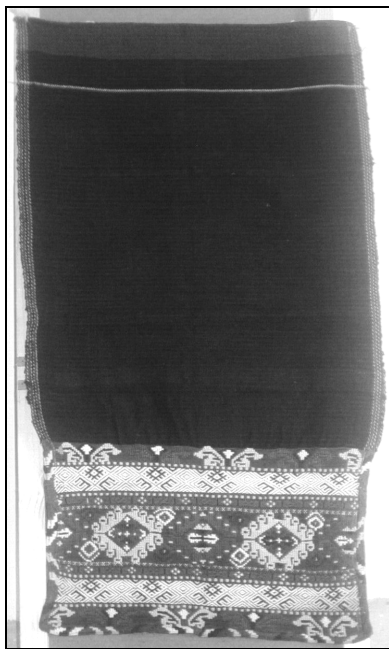
Cămași cu umăr și râuri



Cămașă cu râuri



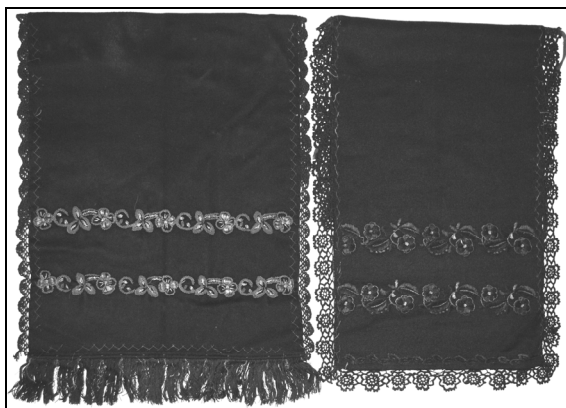
Cămașă cu șare peste cot și ciupag



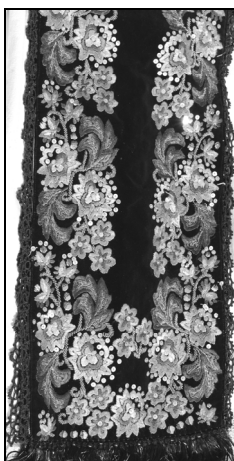
Catrințe cu trup vânat



Tipuri de șurțuri (lână, barșon, glod)



Catrințe bârsănești



Catrință de barșon

Catrințe de pe Târnave



Familie de oier în costume de sărbătoare (Luier, 1944)



Băcița Floarea Crișan cu cei 10 copii în costume populare de sărbătoare
(Sâmnihaiu de Pădure, 1951)



Fote



Rochie cu laibăr



Șurț



Baiere



Laibere



Mamă cu fiică și noră în costume de sărbătoare (Petelea, 1917)



Glugă



Suman



Perechi în costume populare de iarnă de sărbătoare (2012)



Copii în costume populare de iarnă de sărbătoare (2009)



Pieptar înfundat în față Pieptar despicat în față



Pieptar înfundat în spate Pieptar despicat în spate



Pieptar despicat



Cojoace



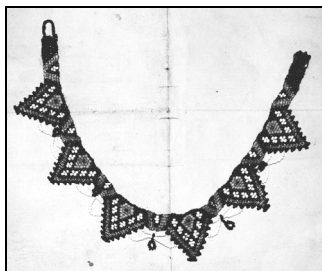
Pereche tânără în costum de sărbătoare de iarnă (Luier, 1937)



Încălțăminte



Mărgele



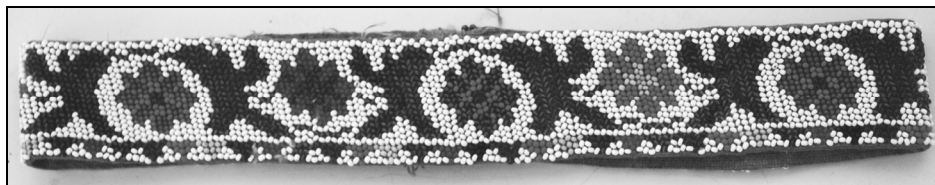
Gerdan



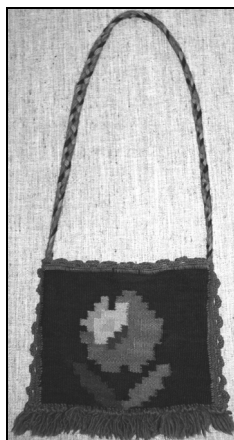
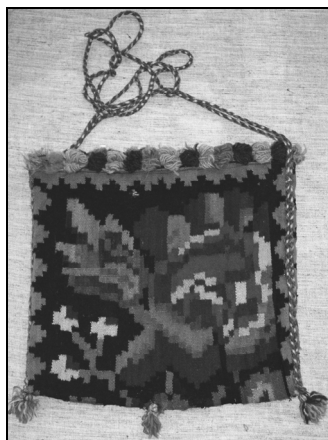
Salbe de bani



Zgardă



Bertiță



Traiste



Miri în costume populare de sărbătoare (Luier, 1940)



Neveste din Idicel Pădure îmbrăcate în costume de sărbătoare



Familia Pop Vlăsa din Idicel Pădure în costume de sărbătoare (1918)



Familia Călăieștilor (Covrig) din Idicel Pădure în costume de sărbătoare (1918)



Miri, chemători și chemătoare (Pietriș Vale, 2006)



Alaiul cununii la secerat (Reghin, 2005)



Sărbători la Idicel Pădure (2009)



Sărbători la Solovăstru (2006)



Ansambluri de dansuri populare românești la Festivalul etniilor (Reghin, 2011)



Ansamluri de dansuri populare românești la Festivalul etniilor (Reghin, 2011)



Câștigătorii concursului „Cel mai autentic costum popular” de la Festivalul Văii Gurghiului (2010-2011)



Femei în costume populare de sărbătoare

VALORI PATRIMONIALE ETNOGRAFICE ALE MUZEULUI MUNICIPAL PAȘCANI (JUDEȚUL IAȘI)

Daniela CALISTRU*

La 1 decembrie 1997 lua ființă la Pașcani un muzeu. Gândit la început ca un muzeu care să adăpostească atât piese arheologice descoperite în zonă, cât și obiecte etnografice tot din zona Pașcaniului, acesta a ajuns ca în 2012 să dețină un bogat material etnografic. Colecția etnografică, constituită din donații, a fost realizată prin cercetările de teren efectuate de către cei doi muzeografi ai muzeului: Daniela Calistru și Daniel Sava.

Cercetările de teren au acoperit atât localitățile limitrofe ale Pașcaniului (Sodomeni, Boșteni, Lunca, Gâștești, Blăgești), dar s-au extins și în comunele din împrejurimi: Valea Seacă (cu satele Valea Seacă, Topile și Conțești); Lespezi (cu satele Lespezi, Heci, Dumbrava, Bursuc Deal și Bursuc Vale); Tătăruși (cu satele Tătăruși, Iorcani, Pietrosu, Uda și Vâlcica); Vânători (cu satele Vânători, Crivești, Gura-Bâdiliței, Hârtoape și Vlădnicuț); Stolniceni-Prăjescu (cu satele Stolniceni-Prăjescu, Brătești și Cozmești) și Sirețel (cu satele Sirețel, Slobozia, Humosu, Berezlogi și Satu-Nou). Precizăm că acest areal geografic se încadrează într-o arie etnografică mult mai extinsă, anume Podișul Central Moldovenesc, mai precis în extremitatea lui nord-vestică.

În cei 15 ani de existență ai muzeului s-a reușit să se adune aproape 1600 de piese. Desigur, aceste obiecte, fiind adunate pe bază de donații, unele dintre ele sunt mai deteriorate sau au ca materie primă materiale noi. Patrimoniul etnografic al muzeului reprezintă cu precădere ocupațiile țaranului român, meșteșugurile țărănești, aici un loc aparte ocupând ceramica, portul popular, textilele de interior, dar și obiectele de cult religios.

Costumul femeiesc din zona Pașcani este costumul specific Podișului Moldovei sau Moldovei extra-carpatică. În această subunitate etnografică se întâlnesc cele două tipuri de costume: costumul cu fustă și costumul cu catrință¹.

* Muzeul Municipal, Pașcani – Iași.

¹ Emilia Pavel, *Portul popular din zona Iași*, București, Editura Meridiană, 1975, p. 5.

Cămășile femeiești de aici aparțin celor două tipuri specifice Podișului Central Moldovenesc: cămașa cu altiță și încrețită la gât și cămașa cu platcă. *Cămășile bărbătești* sunt de două feluri: cămăși drepte, croite dintr-o singură bucată, numite și cămeșoale, și cămăși cu poale. Costumul bărbătesc este completat de ȋtari, opinci cu obiele și căciulă din pielică de miel. Cingătorile, năfrămile, cojoacele, sumanele, traistele, opincile, obielele sunt piese comune costumului bărbătesc și femeiesc.

În privința costumului popular din zonă, din analiza pieselor muzeale reiese faptul că există ușoare diferențieri în privința motivelor ornamentale, dar și a cromaticii de la o comună la alta. Astfel, cămășile populare din Lunca Pașcani sunt bogat ornamentate cu mărgelile viu colorate, cusute cu motivele „struguri cu viță de vie” și „trandafiri”, cele din comuna Tătărăuși cu motivul „3”, cumva specific acestei comune, dar și cu „steluțe”, în timp ce pe cămășile din comuna Vânători predomină nuanțele puternice de roșu spre grenă, combinate cu verde și galben. În satele din comuna Lespezi cămășile deținute de noi ne duc la concluzia preliminară că fiecare sat al comunei are motive ornamentale diferite, dar și cromatică diferită. Astfel, cămășile femeiești din satul Bursuc sunt cusute cu altiță, „răuri” pe mâneci, față și spate, încât rezultă o cămașă cu un decor bogat, având o cromatică roșu-grenă, neagră și beteală aurie sau argintie, în vreme ce cămășile din Heci au o bogată paletă cromatică, variind de la negru, alb, galben până la albastru. Întâlnim atât motive ornamentale vechi, precum „roza vânturilor”, „steluțe”, dar și motive florale sau geometrice. Într-un alt sat al comunei, Dumbrava, cămășile sunt cusute cu mătase divers colorată, având motive florale, dar și geometrice.

Dintre piesele de îmbrăcăminte mai deosebite vream să amintim o cămașă de mireasă (inv. 573). E cusută cu fluturi și mărgelile pe pânză de lână țigaie și ornamentată cu motivul „miez de nucă”. Provine din Lunca Pașcani. Cămăși realizate din pânză de lână țigaie avem și din satul Topile, dar și din Hârtoape sau Heci. Cămașa cu poale din satul Hârtoape (inv. 1227) este realizată cu alesături, prezentând motive florale în culorile albastru, mov și verde. Din satul Heci avem o cămașă de mire (inv. 1232), cămașă cu poale separate realizată tot din lână țigaie cu „alesături” din bumbac alb, cu „șinatău”. Tot din satul Heci avem și o cămașă de vornic (inv. 1257) din bumbac și cusută cu „trandafiri”, fluturi și mărgelile.

Colecția de *fuste* din patrimoniul muzeului este diversificată. Există fuste crețe din macat roșu, țesute în cinci ițe, cu vrâste roșii, verzi și albastre, bată din catifea neagră la poale, așa cum este fusta din Probota (inv. 263A). Din Topile avem fusta (inv. 1576) cu țesătură tip suman și cu motive florale. La poale are cusute două dungi din catifea neagră. Tot din Topile avem și fuste de sărbătoare țesute din lână roșie, cu „alesături”, ornamente executate cu mâna la țesut, divers colorate. La poale au o dungă din catifea neagră, iar în talie sunt cusute cu pliuri (pături).

Catrințele sunt țesute din lână cu vrâste colorate în față, la spate fiind negre. Unele au și beteală. O parte din catrințe sunt ornamentate cu vrâste ridicate cu speteaza.

Colecția de *brâie* și *bârnețe* a muzeului numără aproximativ 140 de exemplare confecționate cu ajutorul războiului de țesut și frumos decorate cu mai multe motive decorative: „vița de vie” și grupuri de câte trei mărgelile albe pe margini, „morișca”, „X”-ul, „floarea de măr”, „național”, „miez de nucă”, „trandafiri”, „cruce înscrisă în pătrat”, „romburi încheiate” ș.a. De asemenea, există și brâie cu motive din ițături. Motivele decorative realizate din ițături sunt, predominant, geometrice: „cociorbuțe” și „potcoave”, întâlnite în Tătăruși și în Conțești, „fundite” în Hârtoape, „național” ș.a. Cromatica acestor bârnețe este variată: vișiniu, negru, roz, verde închis și deschis, bleumarin, galben, roșu, portocaliu, gri sau crem. Unele bârnețe au grupuri de câte trei mărgelile albe pe margini, iar la capete se termină cu franjuri simpli sau împlețiți și cu ciucuri. În privința lungimii, aceasta variază între 1,5-3 m, iar ca lățime între 2 și 12 cm.

Alt element comun al costumului femeiesc și bărbătesc îl reprezintă *cheptarul* înflorat, ornamentat cu canva colorată, având ca motive decorative „turcul și copăcei”, „luceferi”, motiv vegetal, „musculițe” și „șinatău”, cum este la exemplarul provenit din Hârtoape (inv. 48A). Pe margini are prim din pielică de miel brumărie. Alte cheptare sunt cusute numai cu motive vegetale.

Sumanele sunt piese de port importante ale costumului popular. Cusute din țesătura numită chiar suman, cele găsite în zona Pașcani nu diferă de sumanul din zona Iași². Cromatica îmbracă nuanțe de la

² Eadem, *Portul popular din zona Iașului*, Iași, Casa Județeană a Creației Populare Iași, 1969, p. 32.

maro-deschis până la negru închis. Diferențele se găsesc nu neapărat la mărime, aceasta fiind dată de cel care le purta, ci de ornamentația realizată din sarad negru. Astfel avem în colecție sumane bogat ornamentate cu sarad pe guler, clini, pe piept, pe mâneci, buzunare și de jur împrejurul poalei – sumane de sărbătoare, dar și sumane cu ornamentație mai simplă – la cele pentru uz zilnic.

Tot din colecția muzeului pășcănean amintim și alte piese de îmbrăcăminte găsite în zonă: *zăbunul*, haină cusută din suman brumăriu, ornamentat cu găitan și cordică neagră; era o haină lungă până la genunchi și purtată atât de femei, cât și de bărbați, la sărbători; *vesta* fără mâneci, realizată din aceleași material, și ornamentată tot cu găitan și cordică neagră; *gluga* purtată de către ciobani și realizată din șiac alb cu o vrâstă neagră și franjuri la capăt. Este ornamentată cu motivele „purici”, „cârlige” și „cruce”.

Traista este o piesă tradițională care completează portul popular. Folosită pentru a transporta mâncarea, ea este confecționată, de obicei, în patru ițe. Cele deținute de muzeu sunt „în cadrel”, având o cromatică în roșu, negru, verde, galben, alb, albastru sau roșu-bordo.

Țesăturile de ceremonial reprezentate de *năframe* și *ștergare* sunt diferit ornamentate. Avem năfrâmi cusute cu motive florale, dar și cu motive avimorfe (păsări). Amintim năframa din Vânători cusută de „drușca Pintileasa Tincuța” sau „suvenirele din Dumbrava sau Heci” ornamentate cu motive florale. Din Lunca Pașcani avem o piesă în care apare un păun pe un trandafir și vița de vie cu struguri pe margini, precum și anul în care a fost cusută (1933). O altă piesă datată este din Topile, din anul 1944. Vița de vie cu struguri este un motiv întâlnit des în Lunca Pașcani pe cămăși și pe ștergare. Ștergarul este folosit atât la ceremonialul de nuntă, cât și la înmormântare sau botez, fiind totodată și o țesătură de interior.

Privitor la interioarele caselor țărănești, călătorii străini din secolul al XIX-lea afirmă: „Modestia căsuțelor este înviorată de belșugul lucrurilor țesute. Nu poți călca un astfel de prag fără respect pentru energia unei femei ca aceasta care lucrează greu la câmp, e o mamă plină de îngrijire pentru copiii ei, țese mai mult ea singură îmbrăcăminte a lor săi și mai află vreme și gust pentru ca să facă a înflori o asemenea industrie casnică”³. În interiorul casei, ștergarul era pus pe perete în fluture sau pe

³ Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călătorii*, vol. IV, București, Editura Casa Școalelor, 1929, p. 153-154.

vergea, de obicei deasupra lăicercelor, între geamuri sau la oglindă. Colecția muzeului deține ștergare țesute din bumbac, din cânepă și din lână țigaie, ornamentate cu vrâste, motive decorative ridicate cu speteaza sau cusute: „trandafiri”, „păsări”, „cap de cal”, „steluțe”, „fete la horă”, „vaze cu flori”, „pomi”, „miez de nucă”. La capete au franjuri simpli din țesătură sau împlețiți. Culoarele îmbracă o întreagă paletă cromatică: roșu, negru, galben, verde, nuanțe de maro, multe nuanțe de roșu, de la deschis până la roșu închis, și albastru. Menționăm în mod special un ștergar din Topile țesut din bumbac și cusut cu arnici roșu, având următoarele motive ornamentale: „flori în curpen”, „șinatău” și „viță de vie cu struguri”, pe care apare numele celei care l-a cusut și anul: „Andrunachi Anica 1914”. De asemenea, mai amintim și un ștergar cusut cu mărgelile, având motiv floral și inițialele „N.R.”, din Sodomeni sau cel din Heci, cusut cu ajur, „șinatău” și vrâste din bumbac alb.

Colecția de *lăicere* și *scoarțe* moldovenești se remarcă prin coloritul vegetal, dar și chimic, prin discreția motivelor geometrice sau a stilizărilor vegetale. Marcela Focșa, amintind despre ornamentele de pe scoarțe, preciza: „Cu toate că învărgarea și compunerea în rânduri sunt sisteme ornamentale universale, fiind impuse de însăși tehnica țesutului, prin vechimea și importanța artistică pe care o au la noi, mai ales în mediu rural, ele pot fi considerate ca reprezentând fondul autohton”⁴. Motivele ornamentale cel mai des întâlnite pe scoarțele muzeului din Pașcani sunt „trandafiri”, „roate pline”, „floarea soarelui”, „miezul de nucă” și „prescure”. În acest context amintim scoarța cu trandafiri din Heci, vopsită vegetal, cu o cromatică sobră în negru, roșu, galben, verde și roz, precum și pe cea din Topile ornamentată cu „roate pline”, „zig-zag” sau cea cu trandafiri și floarea soarelui tot din Heci, pe care apare și numele celor care au lucrat la ea: „Catinca și Maria”.

Lăicerul este una din cele mai frecvente piese existente în interiorul tradițional. Avem lăicere ornamentate simplu, cu vrâste, mai subțiri sau mai late, dar și cu următoarele motive decorative: „în cărți”, „pomi”, „coada rândunicii”, „roate pline” sau florale.

Aminteam despre impresiile călătorilor străini din secolul al XIX-lea poposiți pe meleagurile noastre. Precizăm că încă din veacurile XVII-XVIII, aceștia susțineau că în Moldova existau ateliere de țesut, în care lucrau doamnele și fetele familiilor mari: „Era o adevărată fabrică

⁴ Marcela Focșa, *Scoarțe românești*, București, Muzeul de Artă Populară al RSR, 1970, p. 259.

în fiecare casă”⁵. Prin urmare era și normal ca printre obiectele din lemn pe care le adăpostește muzeul păscănean să existe *războiul de țesut* și uneltele care ajută la țesut, începând de la realizarea firului folosit pentru țesut și până la cele care sunt implicate efectiv la țesut. Avem melițoaie de diferite mărimi, piepteni de scărmanat lâna, ragile, furcă, răschitor, vârtelniță, letcă, sucală, dar și mașină de tors.

Inventarul *uneltelor agricole și viticole* este și el bine reprezentat prin plug de lemn, sape, lopeți, greble, coș, baniță, râșniță, diferite forme de pive. Există și un zdrobitor de lemn și multe obiecte de uz casnic, cum ar fi donițe, putine, butoaie, coveți, cupe pentru făină, linguri și linguroaie de lemn, budălău ș.a. De asemenea, avem și câteva obiecte de *mobilier țărănesc*, cum ar fi scaune cu trei picioare, masă, poliță și blidar.

Olăritul este un meșteșug bine reprezentat în muzeu. O veche legendă spune că omul a fost făcut din lut, dat fiind faptul că după moarte devine tot lut, sau, ca în zicala noastră, „ajunge iar oale și ulcele”⁶. Olarul, asemenea Creatorului care a „dat viață” primului om, lucrând în lut, face vase care capătă o anumită viață. Munca olarilor este condiționată de prezența a două elemente din natură: lutul de cea mai bună calitate, din care să poată lucra vasele, și pădurile din care să ia lemnul necesar pentru ardere.

O asemenea subzonă a fost cea a Lespezilor în care există un lut de calitate și păduri în apropiere. Centrul ceramic Lespezi este cel care aprovizionează Pașcaniul și comunele din împrejurimi. Ca dovadă avem numeroasele obiecte de uz casnic găsite în zonă. Vase de diferite mărimi și forme au fost găsite peste tot: ulcioare, chiupuri, oale cu două torți, castroane, căni, oale pentru lapte, strecurători, vase și ghivece pentru flori ș.a. Ceramica de Lespezi este o ceramică smălțuită, pictată cu motive predominant vegetale: brăduleț, ghindă, păpușoi, pansele și diferite alte flori, culorile folosite mai des fiind albul, negru, verde, maro, albastru, vasele fiind, în general, angobate cu alb⁷. Din păcate, centrul ceramic Lespezi este dispărut la ora actuală, ultimul olar cunoscut fiind Aurel Butnaru (mort în 1988).

⁵ Nicolae Iorga, *op. cit.*, vol. II. *De la jumătatea veacului al XVIII-lea și până în 1880*, București, 1921, p. 6.

⁶ Paul H. Stahl, *Meșterii țărani români și creațiile lor de artă*, București, Editura Enciclopedică Română, 1969, p. 48.

⁷ Victoria Semendeaev, *Cu privire la dezvoltarea meșteșugului olăritului în localitățile Lespezi și Târgul Frumos, județul Iași (sec. XIX-XX)*, în „Cercetări istorice”, Iași, nr. XII-XIII, 1981-1982, p. 65-71.

Tot din cercetările de teren efectuate am putut constata că și în Pașcani, mai precis în Fântânele, a existat un meșter olar, pe nume Botez, care își desfășura marfa în zonă. Astfel, avem din Sodomeni un urciur și o oală cu două torți, donate de persoane diferite, care ne-au precizat că au cumpărat vasele de la acest meșter din Pașcani. Din păcate, cromatica folosită la aceste vase este prea închisă: verde și roșu-închis (grena). De asemenea, în muzeu mai avem ceramică de Târgu Frumos, Poiana Deleni și Tansa.

Aminteam la începutul materialului nostru că există la Pașcani și o colecție bogată de *cărți religioase* și câteva *icoane*, unele din secolul al XVIII-lea, dar și că muzeul pășcănean deține și o colecție vastă de *obiecte istorice* care se constituie într-o secție de istorie. Din păcate, aceste adevărate comori materiale și spirituale ale poporului nostru *nu beneficiază nici în prezent de un spațiu muzeal permanent* în care să poată fi puse adecvat în valoare, singurele expoziții realizate de Muzeul Municipal Pașcani fiind cele temporare. Sperăm că și prin parteneriatul recent încheiat cu Muzeul Etnografic al Moldovei din Iași să reușim a depăși această primă etapă din scurta istorie a muzeului pășcănean!

Résumé

Cette étude présente les résultats de la recherche de terrain effectuée dans les villages de la zone de Pașcani. De la sorte, on présente le costume populaire, les tissus d'intérieur, les meubles et outils d'usinage du bois, la céramique populaire locale, et aussi la collection d'objets religieux. A la fin on attire l'attention sur le fait que le Musée Municipal de Pașcani n'a un siège adéquat et, par conséquent, ni d'exposition permanente, ces objets de très grande valeur patrimoniale étant présentés seulement dans des expositions temporaires.

ILUSTRAȚII



Cheptar înflorat (Hârtoape)



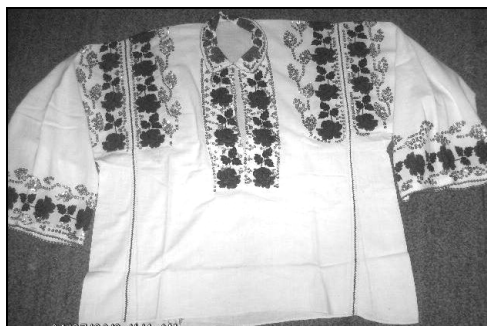
Cămașă de mireasă (Lunca)



Cămașă bărbătească (Hârtoape)



Cămașă bărbătească (Heci)



Cămașă de vornic (Heci)



Fustă (Topile)



Fustă



Fustă (Topile)



Brâie și bârnete din zona Pașcani



Năframă (Lunca)



Năframă



Năframă (Vânători)



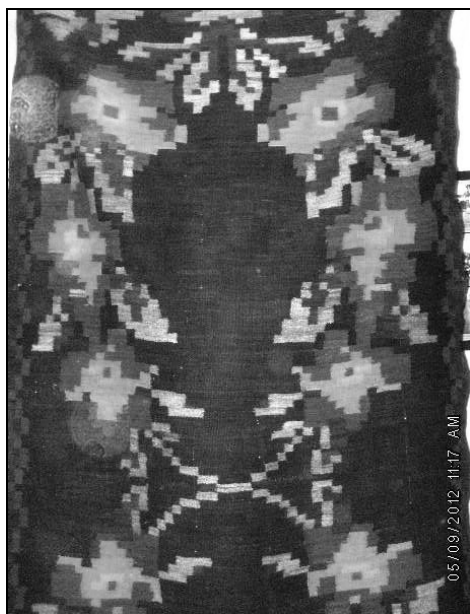
Ștergar (Sodomeni)



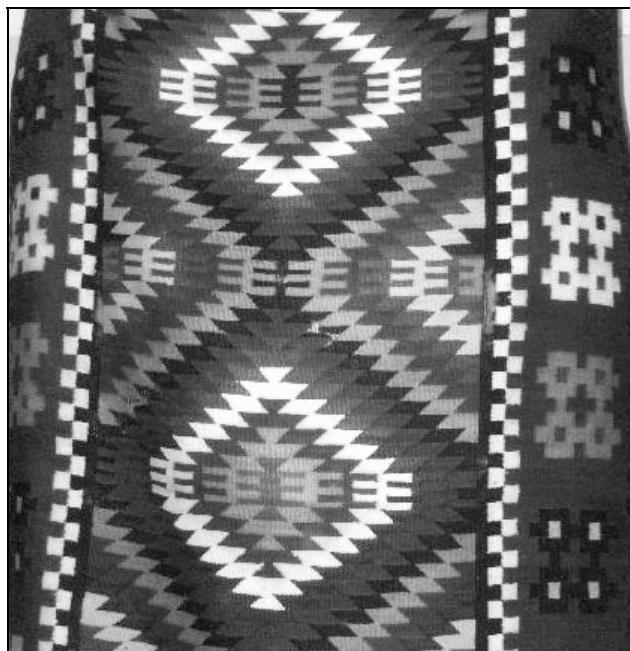
Ștergar (Topile)



Ștergar (Heci)



Scoarțe (Heci)



Scoarță (Topile)



Ceramică de la Lespezi



Mașină de tors



Știubei



Budalău

CREȘTEREA CAILOR ÎN ȚARA MOLDOVEI (SECOLUL AL XVI-LEA – ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XIX-LEA)

Nicolae DUDNICENCO*

I. Introducere

Unul dintre cele mai importante animale care a ajutat omenirea să progreseze este calul^{**}. În economia Moldovei din evul mediu caii erau de primă importanță. Utilizați în călătorii, pentru a parcurge distanțe mai mici sau mai mari; în muncă, pentru a facilita executarea celor mai grele activități din domeniul agriculturii; în relațiile de comerț, pentru transportarea mărfurilor; în comunicații, pentru transmiterea știrilor și coletelor cu poșta; în acțiunile de război, fie în unități specializate de cavalerie, fie la transportarea armelor și a proviziilor; la vânătoare, pentru a asigura rapiditatea vânătorilor, dar și în cadrul ceremoniilor, ritualurilor, tocmai pentru a-i pune în valoare, și, respectiv, a demonstra prestigiul posesorilor lor. În istoriografie mai puțin s-a atras atenția asupra unor aspecte concrete ale creșterii acestor animale. De aceea ne-am propus în lucrarea prezentă să elucidăm aspectele mai relevante din secolul al XVI-lea până la începutul secolului al XIX-lea.

Pentru transport, în afară de cai, în funcție de regiune, de specificul activităților și de starea familiilor, erau folosite și alte animale, precum boii, catârii, măgarii etc. Dar, în comparație cu celelalte paricopitate, caii erau mai iuți și, într-o oarecare măsură, mai rezistenți la drumuri lungi¹. Conform concepției populare, „calul mănâncă mult, dar și muncește mult și-i fără odihnă; în schimb, boii mănâncă puțin (*au saț*), dar muncesc încet, cu mari pauze (*au răgaz*)”².

* Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, Chișinău – Republica Moldova.

** Studiul a fost publicat inițial în „Buletinul Științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie”. Seria Etnografie și Muzeologie, Chișinău, vol. 13 (26), 2010, p. 241-254.

¹ Mihai Coman, *Bestiarul mitologic românesc*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1996, p. 48.

² *Ibidem*, p. 49.

De asemenea, caii ofereau „posibilitatea utilizării unor mijloace de tracțiune mai variate, prin înșăuare sau înhămare la diferite tipuri de utilaje”³. În perioada modernă, până și vehiculele care l-au înlocuit, în mare parte, sunt descrise cu termeni cabalini – *cal de fier* și *trăsură fără cai*, în timp ce „*cal putere*” (C. P.) este încă o unitate de măsură a motoarelor⁴. Un C. P. este echivalent cu 75 kilometri pe secundă sau munca necesară pentru ridicarea a 75 kg la o înălțime de un metru într-o secundă, pe plan vertical⁵.

Unele aspecte ale istoriei cailor în Țara Moldovei, într-un context mai larg, românesc, au fost analizate de către următorii cercetători: Alexandru Cebuc, Constantin Mocanu⁶, Alexandru Grigorescu⁷, Mihai Coman⁸, Olga Chirița⁹, Alexandru Furtună¹⁰, Florin Pintescu¹¹, Elena Serbaniuc¹², Sorin Iftimi¹³, Lucian Lefter¹⁴, Sabina Ispas¹⁵, Radion Cucereanu¹⁶, Ionel Zănescu¹⁷ ș.a.

³ *Ibidem*, p. 48.

⁴ Michael Ferber, *Dicționar de simboluri literare*, Chișinău, Editura Cartier, 2001, p. 45.

⁵ *Dicționar de economie agrară*. Sub redacția Dr. ing. S. Hartia, București, Editura Agrosilvică, 1969, p. 33.

⁶ Alexandru Cebuc, Constantin Mocanu, *Din istoria transporturilor de călători în România*, București, Editura Științifică, 1967.

⁷ Alexandru Grigorescu, *A fost odată ... la Băneasa*, București, Editura Arena, 1992.

⁸ Mihai Coman, *op. cit.*, p. 48.

⁹ Olga Chirița, *Contribuții la cercetarea transportului tradițional în Moldova*, în „Buletinul Științific al Muzeului Național de Etnografie și de Istorie Naturală”, Chișinău, vol. V, 2006, p. 120-128; Eadem, *Căi de comunicație în satul tradițional*, în volumul *Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradițional. Lucrările Conferinței internaționale din 2-4 august*, Chișinău, Editura Cartidact, 2007, p. 98-104.

¹⁰ Alexandru Furtună, *Constatări privind rolul cabalinelor în viața cotidiană a Țării Moldovei*, în „Revista de Istorie a Moldovei”, Chișinău, nr. 3-4, 2003, p. 24-35.

¹¹ Florin Pintescu, *Considerații privind cooperarea militară moldo-polonă din timpul dinastiei Movilă (1596-1616)*, în „Revista de Istorie a Moldovei”, Chișinău, nr. 1-2, 2005, p. 99-114.

¹² Elena Serbaniuc, *Rețeaua de drumuri și transport a orașului Chișinău în secolul al XIX-lea*, în „Revista de Istorie a Moldovei”, Chișinău, nr. 1-2, 2006, p. 43-51.

¹³ Sorin Iftimi, *Istorii cu cai în evul mediu*, în „Magazin istoric”, București, nr. 4, 2006, p. 38-42.

¹⁴ Lucian Lefter, *Ipostaze ale reprezentării simbolice a calului în unele sate vasluiene*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, Iași, vol. VII, 2007, p. 299-309.

¹⁵ Sabina Ispas, *Baladele hoșilor de cai*, în „Magazin istoric”, nr. 1, 2008, p. 66-70.

¹⁶ Radion Cucereanu, *Imn calului*, Chișinău, Editura Grafema Libris, 2008.

¹⁷ Ionel Zănescu, *De la olăcari la surugii*, în „Magazin istoric”, nr. 4, 2009, p. 29-32.

II. Întreținerea cailor în Moldova

Creșterea cailor în Țara Moldovei a fost stimulată nu numai de necesitățile cotidiene ale populației de aici, dar și de alți factori, cum ar fi condițiile climaterice favorabile pentru creșterea animalelor și cererea de cai pe piața externă. Asupra condițiilor favorabile pentru creșterea animalelor și-au expus părerea mai mulți cercetători. Astfel, Pavel Cocârlă consideră că practicarea acestei ramuri (creșterea animalelor) în estul Europei, inclusiv în Țara Moldovei, pe parcursul evului mediu, s-a datorat existenței unui șir de factori favorabili acestei îndeletniciri, condițiilor climaterice ce au facilitat existența pajiștilor și fânețelor pe suprafețe mari¹⁸. De aceeași părere este și Leonid Zytkowicz, care nota că terenurile destinate pentru creșterea animalelor (pășunile și fânețele) pe teritoriul țărilor românești ocupau o mare suprafață, chiar până la mijlocul secolului al XIX-lea¹⁹. Cercetătorii Ilie Puia și Justin Tambozi consideră că „structura și poziția geografică a teritoriului” ocupat de Țările Române a avut o mare importanță pentru evoluția acestora, fiind un „factor hotărâtor în dezvoltarea lor economică”²⁰.

Utilă pentru noi este concepția cercetătoarei M. M. Alexandrescu-Dersca. Ea este de părere că, spre deosebire de alte regiuni din centrul Europei, unde animalele erau hrănite și cu grăunțe și se practica pe larg întreținerea animalelor fără ieșirea din grajd, în vederea obținerii unor rezultate mai bune (stabulația), în Țara Românească și în Moldova era mai mult practicat păscutul animalelor. Aceste două țări aveau mari suprafețe cu fânețe și pășuni de foarte bună calitate și tocmai de aceea animalele trăiau mai mult în natură²¹, adică sunt ținute sub cerul liber. În Țara Moldovei, la începutul secolului al XVI-lea, pășunile erau atât de întinse și de mănoase²², încât, în anul 1502, doctorul venețian M. Muriano îi scria dogelui din

¹⁸ П. Кокырла, *Социально-экономическое развитие молдавского города в конце XVII начала XIX в.*, Кишинев, Штиинца, 1989, p. 39.

¹⁹ Leonid Zytkowicz, *Directions of agrarian development in south-eastern Europe in 16th-18th centuries*, în „Acta Poloniae Historica”, Varșovia, vol. 43, 1981, p. 49.

²⁰ Ilie Puia, Justin Tambozi, *Istoria economiei naționale*, Constanța, Editura Fundației „Andrei Șaguna”, 1993, p. 5.

²¹ M. M. Alexandrescu-Dersca, *Economia agrară a Țării Românești și Moldovei descrisă de călătorii străini (secolele XV-XVII)*, în „Studii. Revista de istorie”, tom 21, nr. 5, 1968, p. 853.

²² *Ibidem*, p. 852.

Veneția că în Țara Moldovei sunt pășuni foarte bogate care pot alimenta mai mult de 100.000 de cai²³.

În folclorul românesc găsim expresii care demonstrează că, de fapt, caii pășteau în aer liber, în pășuni. Astfel, în balada „Voichița” protagonistul acestei opere, Gin, se adresează surorii lui, Voichița, ca să-i spună mamei lor că el a rămas „Pe câmp în *izlaz*/ Calul să mi-l pasc”²⁴. Referindu-se la caii moldovenești, toscanul Antonio Maria Grazziani nota, în 1564, că moldovenii au cai mici, dar foarte buni la muncă; „chiar în mijlocul iernii pasc pe câmp și, învățați de deprinderea zilnică și de nevoie, ei zdrobesc cu copita lor, deși nu au potcoave, gheața ce acoperă iarba”²⁵. Condițiile de trai în natură confereau o mare rezistență cailor autohtoni²⁶.

Ținutul cel mai bogat în animale, datorită pășunilor de iarbă subțire, era cel din regiunea Prutului. Călătorul francez François de Pavie (1538), baron de Fourquevaux, observa că în aceste ținuturi fiind multe pășuni, se găseau o mulțime de vite, cai, oi și capre. De asemenea, și părțile dinspre Galați, Bârlad, Iași, Bacău, Cotnari, Suceava și până la Baia erau pline de cai, vite și oi, după cum constatau călătorii străini Bandini și Bakšić²⁷.

Despre prezența unui număr enorm de animale aflăm și din relatările altor călători străini. Astfel, C. M. Anjiolelo, secretarul lui Mahomed al II-lea și participant la expediția din anul 1476, nota în jurnalul călătoriei sale că „Moldova este o țară mănoasă și bogată în vite, în boi și cai buni”²⁸. De aceeași părere e și Alexandru Komulovic, în 1593, care scrie că în lumea întreagă nu este țară în care să se înmulțească atât de mult caii, boii și oile²⁹. Călătorul străin Raicevich scria în notele sale de călătorie că în Țara Moldovei, în secolul al XVIII-lea, fiecare boier ținea câte 100-200 iepe de prăsilă³⁰.

²³ Елена М. Подградская, *Экономические связи Молдавы со странами центральной и восточной Европы в XVI-XVII в.*, Кишинев, 1980, p. 32.

²⁴ *Pe-un picior de plai. Balade populare*, Chișinău, Editura Hyperion, 1991, p. 21.

²⁵ Sorin Iftimi, *op. cit.*, p. 38.

²⁶ M. M. Alexandrescu-Dersca, *op. cit.*, p. 853.

²⁷ *Ibidem*, p. 852.

²⁸ Pavel Cocârlă, *Târgurile sau orașele Moldovei în epoca feudală (secolele XV-XVIII)*, Chișinău, Editura Universitas, 1991, p. 40.

²⁹ M. M. Alexandrescu-Dersca, *op. cit.*, p. 852.

³⁰ Veniamin Ciobanu, *Aspecte ale relațiilor comerciale dintre Moldova și Polonia în secolul al XVIII-lea*, în „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie «A. D. Xenopol»”, Iași, vol. VII, 1971, p. 134.

Caii erau lăsați să pască nestingheriți sub cerul liber, chiar și în veacul al XIX-lea. Informații despre acest fapt ne-a lăsat călătorul francez Aubert, căpitan adjunct (la Statul Major al Marii Armate), care, trecând prin Țara Moldovei, la începutul acestui secol, scria în raportul său (*Notes statiques sur la Pologne, Russe, la Moldavie et la Valachie*), semnat 26 octombrie 1807, următoarele: „Caii, aflați în număr mare, pasc în câmpie și rămân sub cerul liber peste noapte. Adesea trebuie să mergi să-i cauți la o depărtare de una sau două leghe, ceea ce-i întârzie pe călători, dar merg destul de repede”³¹.

În condițiile întreținerii hergheliilor în câmp, furtul de cai era frecvent, iar domnii obligau pe locuitorii târgului să descopere pe tâlhari³². Furturile, de cele mai multe ori, aveau loc în timpul condițiilor climaterice nefavorabile (timp cețos, furtuni) și noaptea³³. Totuși, caii din Țara Moldovei erau ținuți, mai ales în timpul iernii, și în adăposturi (ocoale, staule, grajduri) fiind hrăniți cu cereale.

Folclorul din Moldova ne oferă date care certifică faptul că aceste animale erau hrănite cu cereale și că aveau ocoale. În colinda pentru flăcăi „Leul”, voinicul Vasile spune: „Bun cal hrănește,/ Dar cu ce-l hrănește?/ Tot cu *orz* pisat”³⁴. În poezia populară „La fereastra din ocol” găsim următoarele versuri: „La fereastra din ocol/ Bate murgul din picior/ Să-i dau *fân și orzișor*”³⁵. În „Legenda țăpului”, preotul se duce în *ocol* și taie un țăp³⁶.

Locuri bune pentru creșterea cailor erau braniștile, acestea fiind locuri unde accesul era interzis și nimeni nu avea dreptul de a paște vitele, a cosi fân, a vâna, fără aprobarea stăpânului³⁷. Domnitorii Țării Moldovei aveau imense braniști, de unde valorificau fânețe, crescând tot

³¹ Sorin Șipos, *Un călător francez prin Țările Române: căpitanul Aubert*, în „Anuarul Institutului de Cercetări Sociologice «Gheorghe Șincai»”, Târgu Mureș, vol. VII, 2004, p. 72.

³² Constantin Cihodaru, Gheorghe Platon (red. resp.), *Istoria orașului Iași*, vol. I, Iași, Editura Junimea, 1980, p. 148.

³³ Sabina Ispas, *op. cit.*, p. 69.

³⁴ *Folclor din părțile Codrilor*. Alcătuitori: G. Botezatu, N. M. Băieșu, E. V. Junghietu, E. V. Tolstenco, A. S. Hâncu, V. A. Cirimpei, I. D. Ciobanu, Chișinău, Editura Știința, 1973, p. 121.

³⁵ *Căutători de perle folclorice (texte folclorice culese de scriitori moldoveni contemporani)*, Chișinău, Editura Știința, 1984, p. 160.

³⁶ Idem, p. 136.

³⁷ Constantin C. Giurescu, *Istoria pădurii românești din cele mai vechi timpuri până astăzi*, București, Editura Ceres, 1975, p. 55.

felul de animale³⁸. Cea mai importantă braniște era cea de la Bohotin³⁹. De administrarea acestei braniști domnești avea grijă marele comis. El supraveghea *staulele* (loc îngrădit și acoperit pentru animale) și grajdurile de cai ale domnului⁴⁰. Braniștea Bohotinului era cea mai importantă braniște, fiind amplasată la sud-est de Iași și se întindea pe o suprafață imensă, în ținuturile Iași și Fălciu⁴¹. Locuitorii din Țara Moldovei (în secolele XVI-XVII) erau obligați a da care pentru transportul fânului din braniștea Domniei la grajdurile din curtea domnească. Această îndatorire se numea *car de braniște*⁴².

Odată cu ridicarea Iașilor la rangul de capitală (1564) a crescut și rolul creșterii cailor de aici. Cercetătorul Constantin Cihodaru considera că terenurile întinse de pe dealurile de la răsărit de oraș și până la limita bazinului Iijiei erau proprietate a Domniei, fiind bune atât pentru cultivarea pământului, cât și pentru creșterea animalelor. Aici, ca și în braniștea Bohotinului, Domnia își avea hergheliile⁴³. Pentru parade sau pentru darurile ce trebuiau făcute dregătorilor turci sau străini, Domnia întreținea încă un mare număr de cai și avea grajdurile în preajma curții. Constantin Cihodaru considera că pentru nevoile curții se plăteau lefile a doi „nălbări” (un fel de specialiști în medicină veterinară)⁴⁴.

Un alt cercetător care și-a expus punctul de vedere asupra acestor grajduri e Sorin Iftimi. El este de părere că, de fapt, grajdurile reședinței din Iași au fost construite din piatră de Vasile Lupu (1634-1653). Despre acestea scria, în anul 1652, călătorul englez Robert Bargrave: „Sunt într-adevăr vrednice de luare aminte pentru măreția și buna lor întocmire, dar mai ales pentru numărul și calitatea cailor, întrecând cu mult pe aceia ai ducelui de Florența sau ai regelui Angliei”⁴⁵. Grajdurile de la Iași l-au uimit și pe țarul Rusiei Petru I, care le-a vizitat în 1711⁴⁶. Episcopul romano-catolic P. D. Bacsici arăta, în 1640, că în Moldova din timpul lui Vasile Lupu creșteau

³⁸ Alexandru Furtună, *op. cit.*, p. 28.

³⁹ Constantin C. Giurescu, *op. cit.*, p. 57.

⁴⁰ Alexandru Furtună, *op. cit.*, p. 28.

⁴¹ Constantin C. Giurescu, *op. cit.*, p. 57.

⁴² *Instituții feudale din Țările Române. Dicționar*. Coordonatori: Ovidiu Sachelarie și Nicolae Stoicescu, București, Editura Academiei, 1988, p. 71.

⁴³ Constantin Cihodaru, Gheorghe Platon *op. cit.*, p. 146.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 420.

⁴⁵ Sorin Iftimi, *op. cit.*, p. 41.

⁴⁶ *Ibidem*.

„cai foarte frumoși și de preț”⁴⁷. Conform părerii lui Grigore Ureche, în competența marelui comis erau „orânduirea fânului și a obroacelor (tainurilor) [...] pentru caii domnești, el avea în supravegherea sa harnașamentele și podoabele cailor, meșterii potcovari și rotari, precum și transportarea prin țară a oaspeților domnului”⁴⁸.

Sorin Iftimi este de părere că grajdurile domnești erau situate în partea de jos a curții din Iași, pe strada care, în prezent, se numește Palat, iar în trecut era numită *Ulița gunoiului gospod*⁴⁹. Tot aici se afla *șura* domnească, iar peste drum era *fânăria* domnească. Printre slujitorii grajdului se aflau *hergheligi*, *viziti*, *făclieri*, *potcovari*, *apari*, *dieci* (pisari). Aici mai erau un număr considerabil de țigani domnești (informație din secolul al XVIII-lea)⁵⁰. Referindu-se la grajdurile domnești, Alexandru Furtună consideră că principalele curți domnești aveau „grajduri de piatră”⁵¹.

Caii luau parte, în mod obișnuit, la marile ceremonii din timpul anului. „Condica lui Gheorghachi” (1762) ne prezintă aceste detalii. Astfel, de Bobotează (6 ianuarie, stil nou), după sfințirea apei Iordanului, pe malul Bahluiului, toată boierimea săruta mâna domnitorului. După aceea, șezând domnul cu familia, cu fețele bisericești și o parte dintre boieri pe scaune, începea parada cailor domnești. Treceau, mai întâi, *telegarii* (cai tineri și voinici de trăsură), apoi *povodnicii* (cai frumoși, foarte prețioși pentru călărie), împodobiți cu harnașamente scumpe.

Conform părerii lui H. Dj. Siruni, conducătorii Țărilor Române, când erau investiți ca domni, la Istanbul, primeau în dar 20 de asemenea *povodnici*, care erau de rasă arabă. Acești cai îi însoțeau la majoritatea ceremoniilor. După *povodnici* veneau *armăsarii*⁵², unul după altul, așa după cum îi aranja marele comis. În final, apărea marele comis, îmbrăcat în caftan domnesc, *călare pe calul cel împărătesc*, care se numea *tablabaș*⁵³. Acest cal era tot arab, fiind împodobit cu podoabe foarte prețioase și *tafta* de culoare portocalie⁵⁴. Marele comis era însoțit

⁴⁷ Constantin Șerban, *Vasile Lupu, domn al Moldovei (1634-1653)*, București, Editura Academiei Române, 1991, p. 51.

⁴⁸ Alexandru Furtună, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁹ Sorin Iftimi, *op. cit.*, p. 41.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 41.

⁵¹ Alexandru Furtună, *op. cit.*, p. 28.

⁵² Toți caii, în afară de armăsari, erau castrați, pentru a le micșora agresivitatea. Din acest considerent, armăsarii trebuiau supravegheați ca să nu atace oamenii.

⁵³ Sorin Iftimi, *op. cit.*, p. 42.

⁵⁴ Sabina Ispas, *op. cit.*, p. 67.

de cînhodarii domnului. Toți aceia care erau călare pe cai se închinau în fața icoanelor, închinându-se apoi în fața domnitorului și a mitropolitului, care îi stropea cu agheasmă, sfințită în ziua respectivă.

Următoarea ceremonie, la care participau caii domnești, era cea de Sfântul Gheorghe (23 aprilie, stil nou). Acest sfânt era socotit patronul militarilor, fiind, în majoritatea cazurilor, pictat călare pe cal. În această zi caii treceau prin fața mulțimii, în aceeași ordine ca și de Bobotează: *telegari*, *povodnici* și *armăsari*. Ceremonia se desfășura după modelul celei care avea loc la curtea sultanului de la Constantinopol.

Cea de-a treia zi de Paști (sau următoarea) era destinată unei competiții. Voievodul cu boierii și slujitorii ieșeau la câmp, la *halca*, în șesul Bahluiului ori la Copou, unde erau aduși toți caii domnitorului. *Halcaua* era o verigă (inel) de fier, care trebuia luată cu vârful unei sulite, fiind confecționată special pentru această probă în Ungaria.

Conducătorul Țării Moldovei se așeza la *saivantu* (sub cort), iar boierii pe scaune. Domnitorul numea pe cineva dintre boieri să încalece pe cal domnesc și să se ducă în galop cu sulita asupra halcalei și lua acest obiect în viteză mare, călare pe cal, apoi venea călărețul respectiv și se închina voievodului, și-i săruta mâna și poala. Această probă era însoțită de muzica *meterhanelei* (fanfara militară)⁵⁵.

Frumusețea și importanța telegarilor este reflectată în folclorul din Moldova. Într-un descântec întâlnim următoarele versuri: „Răasai soare, surioare, surioare [...] pe trupul meu/ Și tot frumus să se uite la mine./ Ca telegarii când îi scoate din fundul grajdului”⁵⁶. Un alt exemplu îl avem în balada „Corbea”, unde eroul principal al acestei opere se adresează lui Ștefan Vodă cu următoarele cuvinte: „Telegarii nu ți-am furat”⁵⁷.

În Țara Moldovei existau minunați cai de rasă turcească, dar scoaterea lor din țară era prohibită, cu excepția celor dăruiti pentru solii străini (G. Reicherstorffer⁵⁸). Cu toate acestea, caii autohtoni erau foarte prețuiți. Despre acest fapt a scris Martin Literatul (agent imperial pe lângă Despot Vodă) în notițele sale, unde afirmă că acești cai erau mici de talie, se mulțumeau cu puțin, fiind de o mare rezistență la frig și la oboseală. Erau foarte prețuiți în Turcia, unde se exportau în mod curent. Acești cai erau mai numeroși în Moldova

⁵⁵ Sorin Iftimi, *op. cit.*, p. 42.

⁵⁶ *Folclor din Moldova. Texte culese din colecții inedite*, vol. I, București, Editura pentru Literatură, 1969, p. 401.

⁵⁷ *Pe-un picior de plai...*, p. 54.

⁵⁸ M. M. Alexandrescu-Dersca, *op. cit.*, p. 853.

decât în Țara Românească⁵⁹. La acest aspect s-a referit și cercetătorul Sorin Ifțimi. Acesta, investigând o cronografie a Țării Moldovei de la mijlocul secolului al XVI-lea, constata că aici creșteau „minunați cai turcești și moldovenești, precum și foarte buni cai *astruconi*, cât și de alte soiuri, în mare număr, dar din ordinul voievodului, doar rareori se îngăduie scoaterea slobodă a acestora din țară și numai pentru solii și trimișii oficiali străini”⁶⁰. Se presupune că *astruconii* ar fi fost o rasă de cai arabi din regiunea Asturia (nordul Spaniei) sau poate o varietate de cai tătărești. „Cei mai de soi și mai ageri cai de acest fel, în număr de 500, și încă 300 de șoimi, dintre cei mai aleși, precum și o nespus de mare sumă de galbeni, se plătește în fiecare an ca tribut de către domnul Moldovei sultanului turcilor, pentru a-și feri țara de năvălirea lui”⁶¹.

Documentele interne, ca și mărturiile altor călători străini, conțin numeroase informații cu privire la caii dăruți de domnitorii Moldovei dregătorilor turci sau solilor străini⁶².

Terenurile din câmp, unde erau întreținuți caii se numeau *câșle*. Cercetătorul Constantin Cihodaru a depistat un asemenea loc din orașul Iași – *câșla de cai de la Copou*, care se afla lângă *viile episcopoești*, și este atestată într-un document din 7 aprilie 1622. Documentul respectiv nu indică dacă aparținea Domniei, unui boier sau orășenilor. Faptul că pe vechiul sigiliu al Iașului era reprezentat un cal este încă o dovadă că în acest oraș, cât și în ținutul Iașilor, creșterea cailor era o îndeletnicire foarte importantă⁶³.

Grajduri pentru cai au avut și oamenii de rând. Acest fapt este demonstrat de diverse surse folclorice, cum ar fi poeziile, baladele, urăturile (hăituri), colindele etc. Astfel, într-o poezie populară de dragoste („Când mi-a fost dragă iubita”), autorul anonim recită următoarele versuri: „Când mi-a fost dragă iubita,/ Îmi părea casa șindrilită/ Și cărarușa înflorită./ Da de când m-am stricat,/ Îmi pare casa grajd de cai”⁶⁴.

Baladele ne oferă numeroase dovezi ale existenței grajdurilor pentru cai. În balada „Fiica nefericită” găsim următoarele versuri: „Trei voinici se deștepta/ Și la grajdu-mi se ducea/ Murgușorii înșeua/ Și la luncă

⁵⁹ *Ibidem*, p. 853-854.

⁶⁰ Sorin Ifțimi, *op. cit.*, p. 38.

⁶¹ *Ibidem*, p. 38.

⁶² Constantin Cihodaru, Gheorghe Platon, *op. cit.*, p. 146.

⁶³ *Ibidem*, p. 147.

⁶⁴ *Cine-a zis dorului dor... Din poezia populară de dragoste*. Selecție: Constantin Dragomir, Chișinău, 1989, p. 178.

îmi pleca”⁶⁵. Într-o altă baladă, intitulată „Vălean”, protagonistul acesteia, Vălean, „La grajd a alergat/ Și pe cal a-ncălecat”⁶⁶. În balada „Tudor și Voichița” aflăm că „Tudor în cerdac eșea/ Surugiului grăia:/ – Pune-mi șaua pe Murgul/ Și iute ca fulgerul!.../ Surugiul asculta,/ Iute-n grajd că se băga,/ Pe Murguț că mi-l scotea/ La fântână-l adăpa/ Cu *cesela-l* cesela,/ Cu peria-l peria”⁶⁷. În balade e relatat faptul că molimele (epidemiile) ucideau și caii. Într-o baladă („Ciuma”), protagonistul acesteia – Vâlcu – moare răpus de ciumă, alături de calul său. Soția lui, Ilinca, profund îndurerată de pierderea soțului ei, spune: „– Ce folos de case mari,/ Fără uși, fără tanale.../ Și grajdul fără Murgul/ Și patul fără Vâlcu?”⁶⁸

De asemenea, urăturile de Anul Nou (hăiturile) ne oferă multe dovezi ale prezenței grajdurilor. Într-o hăitură, moș Vasile zice: „La surugiul o-intrat într-un grajd de piatră/ Ș-o scos un cal”⁶⁹. Acest Vasile e întâlnit și în multe alte urături. Într-una dintre acestea aflăm că „Badea Vasile, bucuros/ [...] / Din grajd a scos/ Un cal zdravăn și frumos;/ L-a înșeuat,/ L-a încălecat,/ La Chișinău a alergat”⁷⁰. În hăitura „Bună seara, bună seara”, jupânul (cutare) „A mers în grajd/ Și-a scos un cal/ Negru ca corbul”⁷¹. Într-o urare a flăcăilor și a celor însurați, numită „Să arăm pe loc”, Bădica Trăian „La grajduri a plecat./ Și a scos un cal graur”⁷². În hăitura „Bună vremea, bună vremea”, Bădișorul a dat porunci la slugi, „Ei la grajd au alergat/ Și din grajd ei mi-au luat/ Un cal graur”⁷³. Într-o altă urare, cuconașul (numele gazdei) „Acasă s-a întors/ Și din grajd un cal a scos/ Negru ca corbul/ Iute ca focul”⁷⁴.

Dovezi ale existenței grajdurilor pentru cai le găsim și în *colinde*. În colinda „Leul”, voinicul Vasile „Acasă a alergat,/ În grajd de

⁶⁵ *Balada*, Chișinău, Editura Știința, 1976, p. 116.

⁶⁶ *Idem*, p. 134.

⁶⁷ *Idem*, p. 150.

⁶⁸ *Idem*, p. 94-95.

⁶⁹ *Folclor din părțile Codrilor*, p. 125-126.

⁷⁰ *Căutători de perle folclorice...*, p. 207.

⁷¹ *Soare nou răsare. Selecție de folclor a sărbătorilor de iarnă*. Prefață, note și glosar de Victor Cirimpei, Chișinău, Hyperion, 1990, p. 28.

⁷² *Ibidem*, p. 33.

⁷³ *Ibidem*, p. 46.

⁷⁴ *Folclor din Câmpia Sorociei*. Alcătuitori: G. Botezatu, I. V. Buruiană, N. M. Băieșu, A. S. Hâncu, Chișinău, Știința, 1989, p. 37.

piatră c-a intrat,/ Pe murgu l-a înșeuat,/ Numai bun de-ncălecat”⁷⁵. În colinda „Alei, Ierui, Ieroi, Doamne” aflăm că „Gheorghiță cel frumos! / [...] / Mâna-n buzunar bagară,/ Scoase cheia grajdului,/ Grajd de piatră descuiară/ Și pe Murgu-afară/ Și pe el încălecară”⁷⁶.

Poveștile, fiind scrise de oameni, sunt tot o reflectare a realității din timpurile plămuirii lor, de aceea poveștile pot servi la elucidarea trecutului. În aceste creații populare, de asemenea, găsim probe ale existenței grajdurilor pentru cai. În povestea „Cheia iadului” un boier bogat avea în grajd „un cal tare frumos și năzdrăvan, pe care îl păzea ca cu ochii din cap”⁷⁷. Într-o altă poveste, „Cenușarul”, protagonistul acestei opere, se angaja ca grăjdar la un împărat. Alături de alți grăjdari trebuia să curețe (spele) caii, să-i hrănească și să rânească (strângă) gunoiul⁷⁸. Termenul „grajd” îl întâlnim și în proverbele românești. Unul dintre acestea e următorul: „Calul bun se vinde din grajd”⁷⁹.

În folclor găsim și informații despre folosirea iepelor care nu aveau urmași (sterpe). Astfel, în urătura „Plugușorul cel mare” întâlnim următoarele versuri: „S-a dus bădița la Soroca/ Și a luat nouă epe/ Câte nouă ani sterpe./ Cu picioarele fărâma,/ Cu botul grohăe,/ Cu urechile vânt trăge,/ Ca de moară mi-l găte./ Mi-a încărcat bădița nouă care/ În pohoară/ Și s-a pornit la cinstita moară”⁸⁰. În hăitura „Bună seara, bună seara”, jupânul (cutare) s-a dus în grajd „Și-a scos douăsprezece iepa/ Tot de cele mai sirepe/ La copite potcovite/ La picioare-mpodobite!/ Cu urechile vânturau/ Cu coada felezuiau (măturau)”⁸¹.

Caii din Moldova au beneficiat de potcoave. Despre acest fapt găsim mărturii în diverse surse folclorice. Astfel, într-o poezie de dragoste („Pân-să sui la mândra dealul”) întâlnim următoarele versuri: „Pân-să sui la mândra dealul,/ De trei ori potcovi calul./ Nu e vina calului,/ Nici a potcovarului,/ Ci e vina mândrei mele,/ Că și-a pus casa-n vâlcele”⁸². Dintr-o conăcărie aflăm că „tânărul nostru împărat/ [...] / Ne trimise pe noi șase lipcani/ Călări pe șase jugani (cai tineri, iuți)/ Cu coamele cănite (vopsite)/ Cu frâile zugrăvite,/ Cu unghiile (copitele)

⁷⁵ *Folclor din părțile Codrilor*, p. 119.

⁷⁶ *Soare nou răsare...*, p. 12.

⁷⁷ *Căutători de perle folclorice...*, p. 105.

⁷⁸ *Idem*, p. 191.

⁷⁹ Manole Neagu, *2000 de proverbe alese românești*, Chișinău, Pontos, 2003, p. 16.

⁸⁰ *Căutători de perle folclorice...*, p. 30.

⁸¹ *Soare nou răsare...*, p. 29.

⁸² *Cine-a zis dorului dor...*, p. 58.

*custorite*⁸³/ Și cu coadele împletite,/ Ca cu toții să oprim/ Și la curțile Dumneavoastră să venim”⁸⁴.

Un cercetător care a scris despre grajduri a fost Jänecke Vilhen. Pentru a descrie aceste construcții, Acesta diviza teritoriul țărilor românești în ținuturi de șes și ținuturi *muntoase*. În ținuturile de șes, grajdurile erau „construite din material obișnuit sau împletit, fără a li se da prea multă îngrijire, căci, atât cât e timp frumos, țăranul își lasă vitele la pășune. El nu cunoaște (nu știe de) șoproane, căci fânul și paieile sunt aranjate sub cerul liber, în formă de căpițe”⁸⁵. În ținuturile *muntoase*, „grajdul și celălalte dependențe (anexe) erau situate la marginea curții, în formă de potcoavă și, astfel, orânduite, încât formau un mijloc de apărare a casei”⁸⁶. De obicei, aici grajdurile sunt construite din trei pereți, al patrulea lipsind. Acesta se deschide liber în afară. În acest spațiu sunt niște grinzi masive. Acest cercetător adaugă la faptele observate, și următorul aspect: „Vitele stau în șoproane deschise, chiar și în ierlele cele mai aspre și verile cele mai dogoritoare”⁸⁷.

Grajduri au avut și autoritățile otomane, care erau răspunzătoare de cetățile moldovenești aflate în stăpânire turcească. Într-o descriere turcească a Țării Românești și a Moldovei, autorul anonim al acestei opere scria, prin anul 1740, că în localitatea Otaci *defterdarul* de Hotin Mustafa aga a organizat un iarmaroc. Mustafa a construit pentru acest scop pe malul Nistrului un mare caravan-sarai (caravasara). Apoi a zidit șoproane pentru negoț și grajduri de cai pentru negustori. Tot aici erau 50 de cârciumi, unde locuiau muzicanți polonezi și fete frumoase. Iarmarocul se organiza de șapte ori pe an⁸⁸.

La începutul secolului al XIX-lea boierii din Moldova aveau grajduri. Unul dintre cei mai iluștri boieri a fost Dimitrie Sturza (1756-1846). El a stăpânit castelul Miclăușeni timp de 60 de ani. Deoarece avea o mare pasiune pentru cai, el a construit la Miclăușeni grajduri monumentale⁸⁹. Un alt boier căruia i-au plăcut caii a fost Neculai

⁸³ Custorite – curățate cu un instrument special, numit *custură*.

⁸⁴ *Folclor din Câmpia Sorociei...*, p. 75.

⁸⁵ Jänecke Vilhen, *Casa țărănească și casa boierească*, București, Editura Casa Școalei, 1932, p. 30-31.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 40.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 50-51.

⁸⁸ *Восточные Источники По Истории Народов Юго-Восточной И Центральной Европы*. Под Редакцией А. С. Тверитиновой, Москва, Издательство Наука, 1964, p. 140.

⁸⁹ Ion Dorin Narcis, *Castele, palate și conace din România*, vol. I, București, 2001, p. 167.

Rosetti-Roznovanu (1715-1805). El a stăpânit castelul Rosetti-Roznovanu din Stânca (sat în comuna Victoria, județul Iași), unde a avut 200 de cai (un număr mare pentru acele timpuri)⁹⁰. Putem să admitem că și acest boier, de asemenea, a avut mari grajduri, deoarece cunoaștem că el avea o avere fabuloasă și își permitea astfel să înalțe asemenea construcții.

Deoarece caii erau foarte utili în diverse scopuri, domnitorii Țării Moldovei impuneau populația autohtonă la diverse dări și prestații legate de cai. O dare erau *caii de olac*. Aceștia erau caii pe care localitățile rurale și urbane îi dădeau dregătorilor domnești (curieri, ștafetari) ca să-și continue călătoria cu cai odihniți, care erau în drum, și în viteză maximă⁹¹. Această îndatorire a fost atestată în documente începând din anul 1585⁹². Obligația respectivă apăsa greu mai ales asupra satelor care se aflau pe drumurile frecventate (circulate), de unde și apăsarea fuga acestor locuitori departe de aceste drumuri⁹³.

Uneori domnia acorda unele scutiri fețelor bisericești din orașul Iași. Astfel, Gheorghe Ștefan voievod (12 aprilie 1657) i-a scutit pe toți preoții și diaconii de la toate bisericile din târgul Iași de mai multe prestații, printre care a fost și următoarea scutire: „Caii lor să nu-i ia de olac, nici boii lor pentru alți oameni pentru dabile”⁹⁴. Un alt privilegiu de acest fel a fost acordat la 2 decembrie 1665, de către Ion Duca voievod. El a scutit toți preoții, diaconii și țârcovnicii de la toate bisericile din târgul Iași de mai multe prestări, printre care era și următoarea scutire: „Caii lor să nu se ia de olac, nici boii lor pentru podvoade sau pentru alți oameni”⁹⁵.

Domnitorii aveau grijă să stabilească taxele de vânzare pentru animale, cât și zilele de târg. Astfel, Istratie (Dumitrache) Dabija voievod se adresează în scris (6 martie 1662) la șoltuz și la toți pârgarii din târgul Iași: „Iar voi care aveți a striga la toate zilele de târgu și în zi de târgu, să dați știre tuturor slujitorilor și negustorilor și mișeilor noștri

⁹⁰ *Ibidem*, p. 286.

⁹¹ *Instituții feudale din Țările Române...*, p. 64.

⁹² Iurie Zavadschi, *Dicționar de istorie medie a Moldovei: de la descălecatul Țării până la începutul domniilor fanariote (1359-1711)*, Chișinău, Editura Museum, 1995, p. 31.

⁹³ *Instituții feudale din Țările Române...*, p. 64.

⁹⁴ *Documente privitoare la istoria orașului Iași. Acte interne (1408-1660)*. Editate de Ioan Caproșu și Petronel Zahariuc, vol. I, Iași, Editura Dosoftei, 1999, p. 489-492, doc. nr. 431.

⁹⁵ *Documente privitoare la istoria orașului Iași. Acte interne (1661-1690)*. Editate de Ioan Caproșu, vol. II, Iași, Editura Dosoftei, 2000, p. 92-95, doc. nr. 95.

țăranilor”. Șoltuzul și pârgarii trebuiau să însemne cine a efectuat tranzacția de cumpărare a animalelor în târgul Iași, din ce ținut a venit și în ce lună. De pe o vacă vândută vânzătorul trebuia să achite un lidvăș și cumpărătorul tot un lidvăș; de pe un cal sau iapă trebuia să se ia câte cinci bani buni⁹⁶.

Caii erau vânduți și pe obiecte imobiliare, cât și mobile. O astfel de tranzacție a fost în anul 1641-1642, când Negrul și sora sa Zlata au vândut o parte din satul Pocșești lui Vasile diacul pe un cal, obiecte de uz casnic și haine, prețuite cu 50 taleri⁹⁷. O altă tranzacție a avut loc pe 3 mai 1670, când Tofana, fiica lui Vasile Pițorcă din Iurcenii, vinde moșia, partea tatălui său, „din vatra satului și din tot locul cu tot venitul dinainte” lui Vasile Nohit pe un „cal cu căruț”⁹⁸. Prin zăpisele din 10 august 1689 aflăm că Todor, feciorul lui Todosie Terte, a cumpărat o parte din satul Vancicăuți, în ținutul Hotin, de la Alexandru Davidel pe 60 lei și un cal⁹⁹.

Pentru supravegherea turmelor de animale, orașenii din Țările Române angajau, în timpul verii, ciobani. Unele date despre numărul acestora îl oferă recensământul din perioada 1773-1774, conform căruia în orașul Galați erau înregistrați trei hergheliești, în Botoșani fiind un singur hergheliești¹⁰⁰.

Datorită calităților deosebite ale cailor autohtoni, aceștia erau exportați. Una dintre aceste țări a fost Rusia. Analizând materialul documentar, E. Podgradscaia a observat că în secolul al XVII-lea în Rusia a fost o mare cerere pentru cai moldovenești. După cum consideră cercetătoarea, acest fapt este explicabil, deoarece caii moldovenești aveau o constituție robustă și se remarcă prin rezistență și multă forță¹⁰¹. O altă dovadă a calităților acestor cai, după cum consideră E. Podgrascaia, e faptul că în documentele din Rusia caii moldovenești sunt menționați împreună cu caii turcești și

⁹⁶ *Ibidem*, p. 18, doc. nr. 20.

⁹⁷ Demir Dragnev, P. V. Sovetov, *Moldova în epoca feudalismului*, vol. IV. *Cărți domnești și zăpise slavo-moldovenești și moldovenești (1641-1660)*, Chișinău, 1986, p. 37-38, doc. nr. 9.

⁹⁸ Aurel V. Sava, *Documente privitoare la târgul și ținutul Lapușnei*, București, 1937, p. 122, doc. nr. 94.

⁹⁹ *Moldova în epoca feudalismului*, vol. VI, Chișinău, Știința, 1992, p. 147-148, doc. nr. 50.

¹⁰⁰ П. Кокырла, *Социально-экономическое развитие молдавского города...*, p. 40.

¹⁰¹ E. M. Подградская, *op. cit.*, p. 57.

germani, care aveau o mare faimă, ceea ce demonstrează că, în realitate, caii moldovenеști nu erau deloc mai prejos decât semenii lor turci și germani¹⁰².

Caii moldovenеști erau ceruți, în special, de Poartă pe timp de război. În timp de pace, ei erau solicitați, atunci când se simțea nevoia de cai de olac. În decursul secolului al XVIII-lea, „firmanul de numire al marilor viziri conținea recomandată statornică de a veghea asupra exportului ilicit de cai din Principate”¹⁰³. Totuși, exportul cailor moldovenеști în Polonia și în alte state europene nu a fost niciodată întrerupt¹⁰⁴.

Vestiți pentru iuteala și rezistența lor, caii moldovenеști erau deosebit de căutați pentru cavaleria ușoară. Cu toate interdicțiile Porții Otomane, exportul de cai a cunoscut, în tot secolul al XVIII-lea, o mare amploare. După datele călătorului străin Raicevich, către sfârșitul veacului al XVIII-lea, din Țara Moldovei se exportau în Polonia aproape 20.000 de cai anual. Prețul unui cal varia între 13 și 35 lei sau între 20 și 30 de galbeni¹⁰⁵. Tot de la Raicevich aflăm că mulți cai se vindeau la iarmarocul de la Movilău, deschis de Sfinții Arhangheli, pe moșia Budele, unde se făcea, în special, comerț cu cai. Polonezii erau deosebit de grijulii ca nu cumva moldovenii să ia vreo măsură care să stingherească, într-un fel sau altul, buna desfășurare a tranzacțiilor comerciale care se făceau aici¹⁰⁶.

Mulți cai erau utilizați pentru transportul mărfurilor cu ajutorul căruțelor. Cu această îndeletnicire, numită *căraușie*, se ocupau *căraușii*. În Moldova, bresle de cărauși se întâlnesc încă în prima jumătate a secolului al XVII-lea¹⁰⁷. De căraușie se ocupau mai mult locuitorii orașelor amplasate la marile căi comerciale. Deosebit de dezvoltată era această ocupație în Iași, Odobești și Soroca. Căraușii erau angajați de către negustorii locali, cât și de străini. În arhivele din Kiev s-au depistat un șir de documente, care amintesc

¹⁰² Eadem, *Новые данные о вывозе молдавских товаров в Россию в XVII в.*, în „Известия Академии наук Молдавской ССР”, серия общественных наук, nr. 2, 1970 г, p. 20.

¹⁰³ Veniamin Ciobanu, *op. cit.*, p. 123.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 134.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 140.

¹⁰⁷ Constantin A. Stoide, Ioan Caproșu, *Relațiile comerciale ale Brașovului cu Moldova de la începutul secolului al XVIII-lea până la 1850*, Chișinău, Editura Universitas, 1992, p. 18.

faptul că în Țara Moldovei cărăușii, adeseori, se angajau la negustorii ruși și ucraineni. În ianuarie 1735, cinci harabagii, locuitori ai Iașilor, au adus în Neijin negustorului local Ion Dimitrie „vin voloh”; în iulie același an, mai mulți locuitori ai Iașilor, anume volohii Stepan Rodinov și cu tovarășii săi (în total, 18 oameni) au transportat vinul negustorilor din Neijin Dimitrie Homilo, Ion Iurie ș.a.¹⁰⁸ Vinul era transportat în căruțe special amenajate pentru acest scop¹⁰⁹.

În timpul războaielor ruso-turce, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, orășenii cărăuși participau la livrarea furajului și a proviziilor armatei ruse. E drept că la transportarea loturilor mari, oficial contractele le încheiau negustorii, care îi angajau pe orășeni. Un exemplu semnificativ în acest sens îl reprezintă contractul negustorilor ieșeni D. Ursul și T. Sandulachi (1808), care stabilea transportul unui lot mare de provizii pentru armata rusă. Negustorii se obligau să furnizeze o pătrime din proviziile și furajul existent¹¹⁰.

Datorită importanței pe care a avut-o calul, poporul român l-a portretizat în numeroase proverbe și expresii, cum ar fi: „Calul răios se scarpină de copacul scorbuos”¹¹¹, „A fi cal de bătaie”, „A fi cal de dârvală”, sau „A fi (a ajunge) cal de poștă”¹¹². De asemenea, patrimoniul cultural internațional înregistrează și alte proverbe prețioase despre cai, dintre care amintim aici: „A călări pe cai mari”, „A călca în picioare”, „A umbla după potcoave de cai morți”, „Calul de dar nu se caută la dinți” și „Dăi în pintenii”¹¹³.

III. Câteva aspecte simbolice ale calului și potcoavei

Calul este considerat un animal nobil. El reprezintă curajul, grația¹¹⁴, viteza și frumusețea¹¹⁵, precum și virilitatea. În multe culturi

¹⁰⁸ П. Кокырла, *Социально-экономическое развитие молдавского города...*, p. 69.

¹⁰⁹ Idem, „Торговые связи молдавских купцов с городом Нежном в середине XVIII в.”, în vol. *Россия и юго-восточная Европа*, Кишинев, Штиинца, 1984, p. 46-47.

¹¹⁰ Idem, *Социально-экономическое развитие молдавского города...*, p. 9.

¹¹¹ Neagu Manole, *op. cit.*, p. 16.

¹¹² *Dicționar de proverbe și zicători românești*, Chișinău, Litera Internațional, p. 27.

¹¹³ Michael Ferber, *op. cit.*, p. 45.

¹¹⁴ Clare Gibson, *Semne și simboluri. Ghid ilustrat. Semnificații și origini*, Oradea, Editura Aquila '93, 1998, p. 104.

¹¹⁵ Джек Тресиддер, *Словарь символов*, Москва, Издательство Гранд Фаир, 2001, p. 202.

antice, calul era considerat un animal inteligent, care îmbină puterea și rațiunea cu puterile divinității și magiei, aceste atribute transformându-l în animalul cel mai important pentru sacrificii. Culoarea este un factor important în conturarea semnificațiilor sale simbolice: calul *alb* este solar, dar poate semnifica și marea și luna; calul *negru* înseamnă moartea și distrugerea. Creștinii privesc calul ca simbol al curajului, generozității și al desfășurării rapide a vieții. În catolicism, cei patru cai ai „Apocalipsei” sunt, fiecare în parte, câte un simbol: alb (ciuma), roșu (războiul), negru (foametea), iar cel galben (moartea)¹¹⁶. Folclorul românesc, în mod emblematic, asociază calul cu feciorul și fecioria¹¹⁷.

Poate cel mai important atribut legat de cal este potcoava. În toate țările Europei este generalizată credința că o potcoavă găsită din întâmplare poartă noroc. Bătută pe ușă, prag sau agățată pe ram, se crede că va capta energiile cerului și va respinge duhurile rele. Acest simbolism are o origine mitică, datorată, în bună parte, prestigiului de care se bucura calul – cursier solar și animal divin, iar, pe de altă parte, datorită asemănării potcoavei cu cornul lunii, e și simbol al bogăției și fecundității¹¹⁸. Potcoava este și un vechi talisman împotriva deochiului, dar este considerată eficientă numai în cazul în care cotul (întorsătura) acesteia este orientată în sus¹¹⁹.

Într-o legendă creștină, Sfântul Dunstan a fost rugat de diavol să-i potcovească singura sa copită. Sfântul Dunstan i-a îndeplinit cerința, dar i-a provocat satanei o durere atât de mare, încât acesta a promis că nu va intra niciodată acolo unde va vedea o potcoavă. O legendă spune că potcoava (fiind din fier, simbolul lui Marte) contracara puterea lui Saturn (zeul vrăjitoarelor)¹²⁰. Primele potcoave din fier se pare că au apărut în lumea germanică în secolul I d.H. În evul mediu, principii și înalții soli își împodobeau caii cu potcoave de aur; găsirea unei asemenea potcoave era considerată un mare noroc¹²¹. Deoarece potcoava seamănă cu două coarne, ea semnifică și vitalitatea¹²².

¹¹⁶ Clare Gibson, *op. cit.*, p. 104.

¹¹⁷ Mihai Coman, *op. cit.*, p. 51.

¹¹⁸ Ivan Evseev, *Dicționar de simboluri*, București, Editura Vox, 2007, p. 337.

¹¹⁹ Джек Тресиддер, *op. cit.* p. 264.

¹²⁰ Clare Gibson, *op. cit.*, p. 146.

¹²¹ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 337.

¹²² Clare Gibson, *op. cit.*, p. 146.

IV. Concluzii

În urma analizei materialului documentar pe care l-am avut la dispoziție se poate afirma că această ocupație a avut un rol imens asupra economiei Țării Moldovei, fiind stimulată de mai mulți factori. Condițiile climaterice favorabile pentru creșterea cailor, utilitatea acestor animale în economie, cererea considerabilă de cai pe piața internă și externă au determinat dezvoltarea remarcabilă a acestui domeniu. Caii erau animale de prestigiu și aveau roluri importante, inclusiv în ceremonii. În funcție de posibilitățile proprietarilor și de mărimea hergheliilor, caii erau întreținuți sub cerul liber, mai ales în perioada caldă a anului, și în adăposturi iarna.

Abstract

The article presents the topic of growing horses in shelters and outdoor in Moldavia. The author examines the owning of horses by the king, boyars and the common people, presenting the variety of royal horses and the ceremonies (parades) in which horses participated. Considerable attention was paid to the favourable conditions of growing animals in the Romanian countries. Several aspects of the commercialization of horses on internal and external market were also presented.

IPOSTAZE ETNOGRAFICE BASARABENE. NOTE DESPRE RITURI ȘI SOLIDARITĂȚI TRADIȚIONALE

Lucian-Valeriu LEFTER*

În amintirea lui Bazil Munteanu

Zile, anotimpuri și ani s-au scurs de când, trei veri la rând, am cutreierat prin satele Vasluiului. Atunci, în anii 2003-2005, au fost căutați oameni care să-și destăinuie întâmplările vieții și amintirile despre înaintași. Urme vechi și tradiții uitate au fost regăsite în acele campanii de cercetare etnografică inițiate de cel plecat grabnic dintre noi: Bazil Munteanu. Așa am pășit, mai apăsător, pe drumul cercetării etnologice.

...În vara anului 2011, cercetările etnografice de teren¹ pentru realizarea unui film documentar² despre etniile din dreapta și din stânga

* Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, Vaslui – România.

¹ La realizarea cercetărilor de teren din Basarabia am beneficiat de sprijinul Institutului Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei din Chișinău. Aducem mulțumiri: D-lui Silviu Andrieș-Tabac, vicedirector științific; D-nei Diana Nicoglo – pentru interviurile în limba găgăuză; D-nei Emila Bancova – pentru interviurile în limba bulgară; D-lui Alexandru Magola – pentru interviurile în limba rusă, precum și D-nei Natalia Golant de la Muzeul de Antropologie și Etnografie al Academiei de Științe a Rusiei din Sankt Petersburg, bună cunosătoare a folclorului și limbii române.

² „Așa diferiți precum suntem – 7 etnii la Marea Neagră / As different as we are – a 7 ethnia project at the Black Sea”, film documentar despre românii din sudul Basarabiei (în Ucraina), țiganii muzicanți din județul Vaslui, rușii („cațapii”) din nordul Basarabiei, găgăuzii din sudul Basarabiei (Găgăuzia – Republica Moldova și Ucraina), bulgarii din Găgăuzia, lipovenii din Dobrogea și ucrainenii din nordul Bucovinei. Documentarul a fost realizat în cadrul proiectului cu același nume, finanțat de Uniunea Europeană prin Programul de cooperare transfrontalieră România-Ucraina-Republica Moldova, „Common borders. Common solutions / Granițe comune. Soluții comune”, inițiat de Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Vaslui, în parteneriat cu Consiliul Raional Hâncești (Republica Moldova), Organizația de Tineret „Noua Generație Europeană” din Reni (Ucraina) și Asociația Tinerilor Români din Basarabia și Bucovina (Iași). Filmul a fost realizat de regizorul Alexandru Condurache, împreună cu Valentin Burlacu, Irina Theodoru și Valentin Stoian. Traducerea subtitrării în limbă engleză a filmului a fost realizată de Ana-Maria Cașcaval, Ecaterina Cojoca și Irina Theodoru. De asemenea, aducem mulțumiri Doamnei Ana Dumitraș din Hâncești și Domnului Valentin Stroița din Reni, parteneri în proiect din partea Republicii Moldova și a Ucrainei, implicați în realizarea acestui film.

Prutului ne-au purtat și în câteva sate din sudul Basarabiei. În acele locuri din stepa Bugeacului, unde conviețuiesc mai multe populații de colonizare, sentimentul solidarității etnice a fost mai pregnant. Timpul și istoria, dar și limba comună, rusa, sunt factorii care au atenuat treptat diferențele dintre comunități, românii, găgăuzii și bulgarii găsindu-și, treptat, căi comune de conviețuire.

Moștenit din vechime, modelul de organizare în ceată³, precum cea a flăcăilor, presupune inițierea acestora și trecerea spre vârsta maturității. Conceptul este specific organizării vechiului sat românesc; l-am regăsit în Anadol (azi Dolinski, raionul Reni, în Ucraina), unde existau trei cete: bulgărească, a bejenarilor și a țiglinarilor (veniți din Țiglina, azi cartier în Galați). Primele două cete erau bulgărești, iar ultima românească. Însă cetele bulgărești au fost asimilate și românilizate, fapt mai rar întâlnit⁴. În timpul sărbătorilor, precum cele de iarnă, aceste cete se manifestau distinct.

Potrivit unei expresii locale, hora satului constituia „o lege”, manifestare fundamentală a solidarității tradiționale a comunității la sărbătorile calendaristice de peste an, mai cu seamă la Crăciun și la Paști, când jocul horei se desfășura pe toată durata celor trei zile, inițial în fiecare ceată. Apoi, la alte sărbători, cu precădere duminica după-amiază sau la hramul bisericii satului, comunitatea se aduna iarăși într-o horă, unde cântau lăutari care au intrat în legendă: „Erau lăutari de-alde lui moș Tănase Gâscă, când cântau stingeau lampa cu trompeta”⁵.

Existau sate de lăutari, de obicei țigani, care-și câștigau existența prin participarea la nunțile și sărbătorile din cursul anului. Spre analogie, o imagine edificatoare o avem trecând în dreapta Prutului, în județul Vaslui. Descendenți ai foștilor robi viețuitori în umbra zidurilor mănăstirii Fâstâci, ctitorie a lui Mihai vodă Racoviță, țiganii de aici au lăsat vechile cobze și au adoptat muzica militară de fanfară a regimentelor de husari austrieci de la jumătatea secolului al XIX-lea și au adaptat, în mod original, repertoriul tradițional⁶. Împroprietăriți în vremea lui Cuza Vodă, unii țigani au plecat din Fâstâci, întemeind o

³ Trebuie să menționăm faptul că această idee fundamentală a organizării sociale din vechile comunități a fost urmărită și de Vasile Munteanu în cercetările sale.

⁴ Inf. Nicolae Ciobanu, 75 de ani; Ioan Stroia, 53 de ani, s. Anadol (Dolinski), r. Reni, Ucraina; înregistrare din 9 septembrie 2011.

⁵ Inf. Ioan Stroia.

⁶ Țiganii de la Valea Mare au creat un stil propriu, numit de ei „vianez”, prin scurtarea muștiucului unor instrumente de suflat, alămurilor, astfel redând sonorități specifice.

nouă așezare pe o moșie vecină, Valea Mare (azi, în comuna Ivănești), fanfara de aici căpătând, în timp, renume. Erau organizați tot pe principiul solidarității cetelor, în „bande”, sinonimul unei fanfare care purta numele șefului: Banda lui Măguță, Banda lui Șarambel etc.

Până nu demult, aceste fanfare asigurau muzica tuturor nunților țărănești și a horelor de la Crăciun și Paști. Cel care „tocmea” sau „împăca” muzica pentru horă era șeful cetei flăcăilor, numit „comoraș” sau „cămăraș”. Unul dintre „șefii de muzică”, Măguță, ne povestește: „Veneau și ne împăcau pentru Sfintele Paști, pentru Crăciun. Veneau și le cântam. Câte trei zile și trei nopți cântam”⁷. Umblau prin sat cu alaiul Vălăretului cântând, cu acest prilej fiind adunată răsplata pentru muzicanți: „Ieșeau cu vin, cu păștile, cu ouăle, ieșeau înaintea noastră și strângeam și noi muzicanții. «Luați de pomană, de sufletul cutăruia, de sufletul la celălalt». Trebuia să primim. Care avea oi, ne mă dădea câte-un miel acasă la muzicanți. După ce terminam de umblat prin sat, începeam hora; «hora țărănească», lângă un scrânciob: scripeți, de-aiștea cum erau 'nainte, unde cântam până 'n zoru' zilei”⁸. Tot trei zile ținea și nunta în vechime, după cum ne spune un alt „șef de muzică”, Șarambel: „Cântam duminică. Duminică seara până pe la două [noaptea]. Ne odihneam o leacă, dimineață începeam și mergeam până marți pe la [orele] 2-3 după-amiaza”⁹. Atât el, cât și ceilalți muzicanți, au învățat să cânte de la părinți¹⁰.

Muzicanții erau nelipsiți din viața satului, prezenți la toate momentele care implicau solidaritatea tuturor în decursul unei vieți de om. Și în satul Chirsova din Găgăuzia, organizat în vechime în două cete etnice, viața curgea în același ritm. Deoarece satul era împărțit între bulgari și găgăuzi, „bulgarii petreceau aparte hora lor, iar găgăuzii aparte”¹¹. Găgăuzii se strâneau la horă în marginea satului, bulgarii în centru, lângă biserică, unde era un maidan („megdan”). Cu timpul, diferențele au fost atenuate, căsătoriile mixte având un rol important în acest sens, astfel că hora avea loc numai în centrul satului. Astfel, „la apusul soarelui se

⁷ Inf. Aurel Ene, zis Măguță, 80 de ani, s. Valea Mare – Ivănești, jud. Vaslui; înregistrare din 22 septembrie 2011.

⁸ Inf. Jenică Alexandru, zis Șarambel, 76 de ani, s. Valea Mare – Ivănești, jud. Vaslui; înregistrare din 22 septembrie 2011.

⁹ Idem.

¹⁰ Măguță: „Am pus mâna, m-o 'nvățat tata-meu, care-o fost bătrân, șăf de muzică”; Șarambel: „Bătrănu' tata, Șarambel bătrănu', m-o 'nvățat primul cântec”.

¹¹ Inf. Ivana Gheorghievna Zaicova și Ivan Feodorovici Zaicov, 70, respectiv 71 de ani, găgăuzi, s. Chirsova (Kirsovo), UTA Găgăuzia, Republica Moldova; înregistrare din 27 august 2011.

organiza hora. Vârstnicii stau la o parte, îi supraveghează pe cei tineri. Fiecare mamă se uită cine va vorbi și va juca cu fiica ei. Flăcăul, dacă dorește să danseze lângă prietena sa, trebuie să se apropie de ea din partea dreaptă, astfel va putea și să vorbească cu ea”¹².

La românii din Anadol ori la bulgarii și găgăuzii din Chirsova, viața urma același ritm. Horele aveau rol de inițiere, căci prin ieșirea la joc fata se zice că intra în rândul lumii, pășind spre măritiș. Dar socializarea se petrecea mai des la șezători, în lungile seri de iarnă, unde, adunați pe rând la câte o casă, femeile se îndeletniceau cu muncile casnice: coseau, torceau și împleteau. La Anadol, „fetele poșteau băieții, prietenii lor și iată din șezătorile acestea se făcea cunoștință, din șezători se măritau, se însurau”¹³. Și la Chirsova, fetele și flăcăii bulgari mergeau în serile de iarnă la șezători („sedenki”), dar „flăcăii stăteau afară, iar fetele în casă, la fereastră”¹⁴. Fata purta o floare roșie la ureche. Când flăcăul o întreba: „Îmi dai floarea?”, dacă ea era de acord ieșea afară, îi dăruia floarea, apoi se întorceau împreună și mai stăteau de vorbă. E vorba de un cod al comunicării existent și alte circumstanțe, în sat sau la horă.

Șezătorile constituiau apanajul femeilor. Sărbătoarea specifică, organizată de femei, era cea din seara ajunului Sfântului Andrei, numită la Anadol „Usturoi” și „Ziua Ursitoarei”. Usturoiul avea rol de apărare împotriva strigoilor. Însă tocmai în această seară, când lumea era dezlănțuită din cauza vizitei morților neodihniți, se practica ursita. Femeile se adunau la casa unde era o fată mare și așezau zestrea stivă la vedere. Adunau într-o pălărie a unui băiat diferite obiecte: cercei de aur sau inele de aur, cercei simpli, un chibrit („sârnice”), un creion, o monedă, apoi le amestecau bine și fetele apucau câte un obiect fără să vadă: „Care apuca inel de aur, o să aibă bărbat bogat, o să fie îmbrăcat foarte bine; care lua sârnice, o să fie bețivan”¹⁵.

Bulgarii din Chirsova își ghicesc destinul în noaptea Anului Nou. Rup crenguțe de la pomii fructiferi întruchipând vaci, găini, casă, bani etc., apoi toate le pun în aluatul unei plăcinte învărtite, numită „milin”¹⁶. După coacere, se taie „milinul” și fiecare primește câte o bucată, unde i se nimerește a fi destinul: oi, vaci etc. Însă tăiatul învărtitei e doar începutul

¹² Inf. Feodor Ivanovici Arnăut, 77 de ani, bulgar, s. Chirsova; înregistrare din 26 august 2011.

¹³ Inf. Nina Dobrișan, 60 de ani, s. Anadol (Dolinski); înregistrare din 9 septembrie 2011.

¹⁴ Inf. Feodor Ivanovici Arnăut.

¹⁵ Inf. Nina Dobrișan.

¹⁶ Inf. Stepanida Danilovna Galun, 71 de ani, s. Chirsova; înregistrare din 26 august 2011.

ospățului, căci masa de sărbătoare („sofra”) nu trebuie să se strângă până dimineața, pentru ca să fie tot anul belșug în casă.

În sudul Basarabiei, reminiscențe ale tradițiilor străvechi în perioada sărbătorilor de iarnă regăsim și la românii din Cartal (Orlivka), unde s-a păstrat colinda Moșului¹⁷. În ajunul Crăciunului, două cete de băieți colindă toată noaptea cu Moșii mascați, începând din părțile opuse ale satului, într-o întrecere, pentru a se întâlni în centru, unde, în vechime, se băteau, iar astăzi doar simluează violența. Cetele, numite „Plenași” și „Băltăreți”, reprezentau de fapt cele două părți ale satului. Purtau bâte, măști din piele de iepure cu coarne cu sclipici, iar la brâu tălănci, cetele fiind însoțite de dobe și instrumente de suflat. Masca¹⁸, ca întruchipare a strămoșului, avea puterea de a goni răul, la fel ca și bătele ce bat în pământ și zgomotul specific tălăncilor.

Ritualuri agrare străvechi erau practicate deopotrivă în aceste comunități etnice diverse. Românii, bulgarii și găgăuzii, trăitori în același spațiu, practicau obiceiuri comune unei zone mai largi. Baba Dochia este cunoscută de găgăuzi ca Baba Marta¹⁹, sărbătorită începând cu 1 martie, zi în care, „la gât și la încheietura mâinii se legau ațe roșii. Să făcea astfel pentru ca Baba Marta să ia tot ce este mai rău, pentru a păstra tot ce este mai bun”²⁰. Urma sărbătoarea celor 40 de Sfinți Mucenici, „oamenii care au suferit pentru noi; au fost deștepți, luptători neînfricați și au păstrat în taină credința creștină”²¹. De ziua lor, dis-de-dimineață, se merge la biserică, se sfințesc câte patru colaci care se fac în forma cifrei 8 și se dau de pomană pentru morți.

Un ritual agrar, cu forme arhaice păstrate, era cel al Paparudei, numită „Pipiruda Leada” la găgăuzi, „Piperuda Leata” la bulgari. La vreme de secetă, fetele făceau o păpușă de lut, numită de către găgăuzi „Ghermencic”. Fetele mergeau din casă în casă, cântând: „Pipiruda Leada! / Dă-ne, Doamne, ploaie / Ca să crească porumbul, / Ca să se strângă grânele, /

¹⁷ Inf. Dumitru Caluian, 45 de ani, s. Cartal (Orlivka), r. Reni, Ucraina; înregistrare din 10 septembrie 2011.

¹⁸ Masca purtată de unele cete de colindători, „joacă rolul zeului supus morții și renașterii simbolice” (Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicționar*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 54).

¹⁹ Zilele Babei Dochia, numită în Basarabia și în unele părți din Muntenia Baba Marta, sunt în număr de 9 sau 12, începând cu 1 martie (Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. II. *Păresimile*, București, 1899, p. 94, 131-136).

²⁰ Inf. Maria Hristorovna Fucidji, 62 de ani, găgăuză, s. Chirsova; înregistrare din 27 august 2011.

²¹ Eadem.

Ca să fie umezeală în câmp,/ Ca să fie aluat în coveți!”²² Pentru aceasta, ele primeau ouă, untură, ulei, brânză și făină, produse din care mama unei fete făcea plăcinte pentru ospățul final. Apoi, așezau păpușa Ghermencic într-un sicriu mic și „o duc în poieniță unde coboară sicriul la pârâu”, moment când toți participanții plâng foarte tare ca să vină ploaia.

În varianta bulgărească, două-trei femei se adună și merg din casă în casă, adună produse pentru Pipirudă și cântă: „Пиперуда лята/ Лята испрулята/ Дай, Боже, даждец!/ Да са руди житу/ Да са руди житу/ Житу чернукласну!” („Pipiruda Leata!/ Dă-ne, Doamne, ploaie/ Să ude pământul/ Pământul să rodească!”²³). Între timp, alte femei făceau o păpușă din lut, numită „Ermence”. Apoi, femeile pregătesc un fel de plăcintă învârtită, „cavarmi”, fierb ouă și gătesc. Tot femeile merg cu păpușa la iaz să o „îngroape” și plâng tare, bocesc, își udă ochii ca să vină ploaia. Pe drumul de întoarcere, dacă întâlnesc o văduvă o udă bine cu apă, tot pentru grăbirea venirii ploii. Ajung acasă și se așează la masă pentru ospățul funerar al păpușii din lut²⁴.

Închidem șirul celor câteva ipostaze din tradițiile unor comunități etnice din Basarabia istorică cu amintirea cultului strămoșilor. La o săptămână după Paști, de o amploare deosebită se bucură Paștele Blajinilor, o mare sărbătoare închinată strămoșilor. La bulgarii din Chirsova, de pildă, se numește Paștele Mic sau „Sufinden” („Ziua Sufin”), când „se adună toate rudele, un fel de Pașțial Blajinilor. Toi oamenii se duc la cimitir, la mormintele rudelor și își amintesc de

²² Eadem.

²³ Inf. Stepanida Danilovna Galun și Tatiana Racovcena, 74 de ani, bulgăroaică, s. Chirsova; înregistrare din 26 august 2011.

²⁴ Această formă a ritualului Paparudei, cu înmormântarea păpușii din lut, nu pare să fie întâlnită, până acum, la populația românească, unde actanții sunt „mascați” în frunze de boz, cu rolul stopirii cu apă, ritualul culminând prin aruncarea veșmintelor vegetale în apa curgătoare a râului și cu ospățul funerar (Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p. 143-144; Ion Taloș, *Gândirea magico-religioasă la români*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 111-112). În schimb, o formă similară o reprezintă obiceiul Caloianului, practicat în sudul României și în Bulgaria pentru invocarea ploii, prin înmormântarea și dezgroparea, după trei zile, a două păpuși din lut, Tatăl Soarelui și Mama Ploii (Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p. 35-36; Ion Taloș, *op. cit.*, p. 27). Dar și în Moldova, unde „femeile, și mai cu seamă fetele, efigiează o statuie de argilă sau lut galben, mare ca de o palmă, pe care o numesc Calian”, căruia îi fac un sicriu din scoarță de copac, îl învelesc în giulgiu și-l înmormântează. Obiceiul este atestat de G. Săulescu, cu invocarea „Calianului” dublat de „Păpălugă” (Simeon Florea Marian, *op. cit.*, vol. III. *Cincizecimea*, București, 1901, p. 298-303). Prin urmare, contopirea celor două sărbători ar putea explica numele Ghermencic/Ermenci al păpușii de lut de la gagăuzii și bulgarii din Basarabia, care pare să fie Caloianul, ce a fost cunoscut de unii români din Bulgaria sub numele Gherman (*Ibidem*, p. 303).

toți, cine, unde, cum, comunică între ei, iau cu sine băuturi, mâncare, toți dau de pomană unii altora și pomenesc pe apropiații săi morți, cine și cum a fost”²⁵. Participă foarte multă lume, semn că legătura cu strămoșii nu a fost uitată: „Noi ne amintim de lucruri triste, bineînțeles, dar toți acolo vom merge. Obiceiul este bun, ca tinerii să știe unde ne aflăm, unde se află părinții noștri, bunicii...”

Abstract

In summer 2011, field ethnographic researches for the achievement of a documentary movie on the ethnic groups on the right and left banks of River Prut took place in several villages in south Bessarabia, in Bugeacului steppe, where several colonization populations live together, with a feeling of better defined ethnic solidarity. In time, differences between these communities of Romanians, Gagauzs and Bulgarians diminished, ways of cohabitation being gradually found, the usage of the Russian language being one of the coagulating factors. Still, many of the traditions of such various ethnic communities have been preserved until nowadays.

ILUSTRAȚII



Casă din satul Chirsova, specifică sudului Basarabiei

²⁵ Ivan Ivanovici Dulgher, 74 de ani, bulgar, sat Chirsova; înregistrare din 26 august 2011.



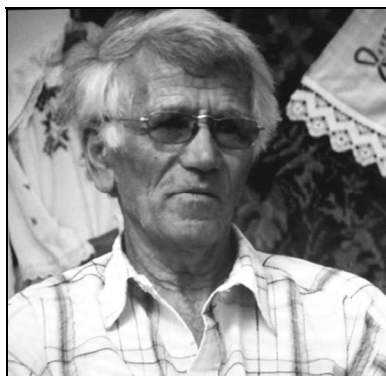
Fronton de casă, în satul Chirsova, specific caselor din sudul Basarabiei



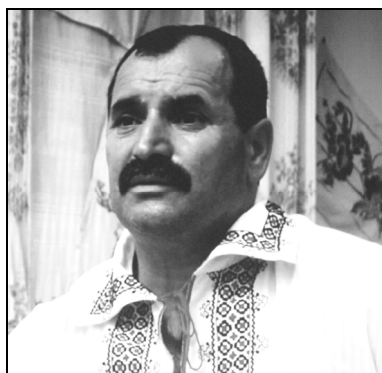
Hramul bisericii din satul Chirsova, la Sfânta Maria



Hora din Anadol



Nicolae Ciobanu, român,
satul Anadol (Dolinski)



Ioan Stroia, român,
satul Anadol (Dolinski)



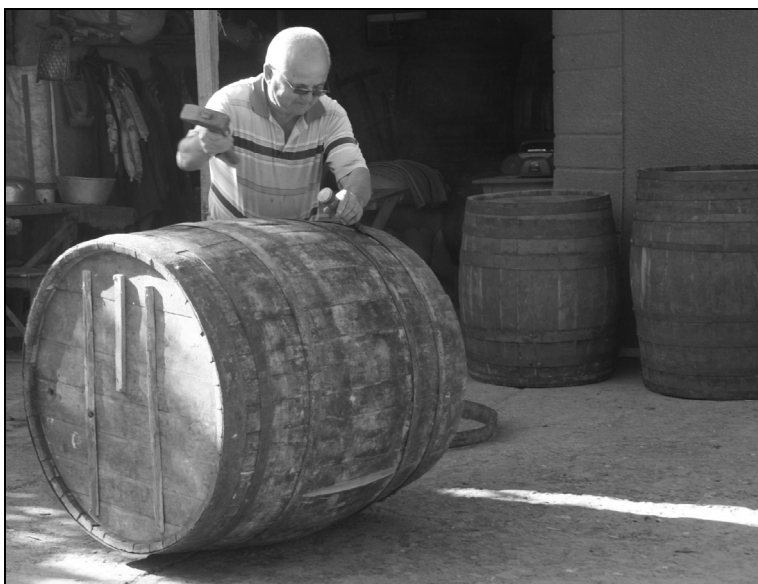
Nina Dobrișan, româncă,
satul Anadol (Dolinski)



Maria Fucidji, găgăuză



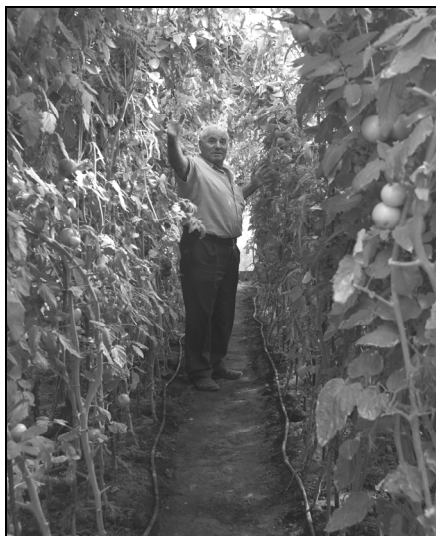
Maria Zlatovcena și Dumitru Zlatovcin, găgăuzi, satul Chirsova



Ivan Feodorovici Zaicov, găgăuz, butnar



Feodor Ivanovici Arnăuț,
bulgar, grădinar



Ivan Ivanovici Dulgher, bulgar, în sera
de legume a lui Feodor Ivanovici Arnăuț



Stepanida Danilovna Galun și Tatiana Racovcena, bulgăroaice, satul Chirsova



Nicolai Șichil, viceprimarul satului Chirsova,
și Tudor Tanasoglu, 90 de ani, găgăuz, „școlit” în România Mare



Chirichie Coleoglo, 85 de ani, găgăuză, satul Cotelevina, „școlită” în România Mare

MONOGRAFIA ETNOGRAFICĂ A COMUNEI MOLDOVIȚA. ARHITECTURA POPULARĂ

Aurel PREPELIUC*

Elemente de habitat

De-a lungul culoarului depresionar Moldovița, dominat de culmile Obcinei Feredeu, întâlnim mai multe așezări rurale adăpostite în bazinele depresionare mai mult lungi decât late, sate care dau numele acestor depresiuni**. Mai precis este vorba de două comune, Vatra Moldoviței și Moldovița, comuna care face obiectul studiului de față având în componență patru sate: Moldovița, Demăcușa, Rașca și Argel. Aceste „câmpulunguri”, la origine fiind de eroziune sau de eroziune diferențială, s-au dovedit de timpuriu a fi foarte propice așezărilor umane¹.

Tipurile de așezări și influența factorului geografic asupra acestora

Principalul factor care și-a pus amprenta asupra fizionomiei așezărilor din zonă a fost factorul geografic. Deoarece, cu excepția luncii râului Moldovița, spațiile largi apar izolat, unitatea geomorfologică cea mai frecventă fiind versantul, fizionomia și structura vetrelor de sat se prezintă extrem de fragmentate, pe alocuri pulverizarea vetrei implicând stadiul contopirii gospodăriilor cu spațiul economic, adesea gospodăria formând un corp comun cu fânețele și pășunile naturale, și, în măsură mai redusă, cu terenurile cultivate. Ca o caracteristică a comunei Moldovița trebuie menționat faptul că, în medie, distanța dintre satul de reședință și satele componente este de 4,5 km.

Se știe că, din punct de vedere structural, satul este un sistem complex format din trei componente: vatra satului, populația și spațiul economic².

* Muzeul Etnografic al Bucovinei, Suceava – România.

** Textul de față este parte dintr-o lucrare mai amplă, în curs de redactare, intitulată *Monografia etnografică a comunei Moldovița*.

¹ Mihai Iancu, *Leagăne și vaduri carpatice*, București, Editura Albatros, 1975, p. 116.

² *Ibidem*, p. 166-170.

Așezările se caracterizează prin lipsa regularității în plasarea caselor, gospodăriile având spații precis delimitate. Rețeaua ulițelor ține cont de povârnișul reliefului fiind orientate radial față de nucleele așezărilor sau urmând cursul vre-unui afluent. Se constată o răspândire mare a locuințelor în imediata apropiere a muntelui și înghesuirea mai mare a construcțiilor în zonele marginale. Piețele nu au o formă regulată, fiind în funcție de configurația terenului și mai ales de modul de amplasare a gospodăriilor.

Populația este ocupată aproape exclusiv cu creșterea animalelor și cu lucrul la pădure, în vreme ce cultura plantelor este slab dezvoltată datorită terenurilor puțin productive și reduse ca suprafață.

Satul Moldovița, așezat în partea superioară a „câmpulungului” Moldoviței, ocupă terasele de pe stânga râului. Este un sat răsfirat-liniar în lungul depresiunii și polinuclear în același timp, prezentând tendințe de risipire în zona cuprinsă între pârâul Putna și Obcina Mare.

Dacă factorul geografic și-a pus amprenta asupra tuturor celor patru sate, permițând o oarecare concentrare a gospodăriilor în vetre de sat mono- sau polinucleare, în cazul satului Moldovița factorul social-istoric a determinat păstrarea în vatra satului, în zona construibilă, a unei zone întinse cu terenuri libere. Această situație își are izvorul în achiziționarea de întinse terenuri în vatra satului de către câteva familii la începutul secolului al XIX-lea. Fabrica de cherestea intrată în funcțiune la sfârșitul secolului al XIX-lea a presupus, de asemenea, spații largi pentru producție și transport. La acestea se adaugă inundabilitatea luncii Moldoviței, abundența precipitațiilor și panta apreciabilă a cursurilor de apă, care favorizează viiturile de vară, soldate adeseori cu importante pagube materiale și chiar cu victime omenești (spre exemplu, inundațiile din 1989).

Nucleele care concentrează o mare densitate de gospodării sunt:

- la confluența Demăcușei cu Valea Moldoviței;
- cătunul Runc, pe valea pârâului Ascunsu și pe versantul vestic al Obcinei Mari;
- pe valea Sicrieșului, în amonte de confluența cu Moldovița, pe o distanță de 11 km³.

Tipul dominant de gospodărie este cel cu casa așezată în prim-planul perimetrului curții, cu fața orientată către poarta de intrare. Spre deosebire de celelalte sate ale comunei, aici gospodăriile au un grad redus de dispersie.

³ Elena Maleș, *Monografia geografică a comunei Moldovița*, lucrare didactico-științifică pentru obținerea gradului didactic I în învățământ, coord. șt.: Conf. univ. dr. Ioan Stănescu, Universitatea „Al. I. Cuza” Iași, Facultatea de Geografie-Geologie, p. 60.

Satul Moldovița a plecat în dezvoltarea sa de la un nucleu mic de case (23 în anul 1773), aliniate de-a lungul drumului ce urmează cursul râului Moldovița, nucleu care s-a extins, cu timpul, liniar și tentacular, prin defrișări și amenajări de noi zone de locuire, satul dezvoltându-se multidirecțional. Satul dispune de o rețea densă de drumuri și poduri, o rețea asfaltată, cale ferată și stație capăt de linie, căi ferate forestiere ce au punctul terminus aici, la fabrica de cherestea.

Satul Argel are gospodăriile răspândite pe ambele maluri ale pârâului cu același nume. În altitudine, satul urcă la peste 1200 m. Se compune din cătunele Dubul, Polonenca, Plăiasca, Roșoșa și Zigrieva. Situat în bazinul superior al Moldoviței, este un sat răsfirat-liniar, cu o structură polinucleară, cu tendință de risipire pe versanții sudici ai Obceinei Brodinei și în culmile poienite de la Izvoarele Moldoviței. În cazul cătunului Polonenca se observă clar geneza în etape a așezării, popularea făcându-se din avalul văii spre amonte: în vale, Polonenca 1, cu 11 case, mai în altitudine, Polonenca 2, cu șapte case și, în fine, Polonenca 3⁴.

Dacă pe vale se continuă șoseaua asfaltată și există drumuri pietruite bine întreținute, cu cât avansăm pe verticală, drumurile sunt tot mai dificile, nu puține gospodării fiind lipsite de curent electric și având drept căi de acces simple cărări ce intersectează frecvent garduri de răslogi.

Satul Rașca se întinde pe terasele dezvoltate pe partea dreaptă a pârâului Rașca, 4 km în amonte de confluența acestuia cu Moldovița. În altitudine urcă până la 1150 m, are casele răsfirate liniar de-a lungul pârâului Rașca și risipite către platoul superior.

Satul Demăcușa, dezvoltat pe terasele pârâului omonim, are caracteristici asemănătoare satului Rașca: răsfirat-liniar de-a lungul cursului de apă și risipit pe versanții Obceinei Feredeului ce mărginesc satul.

Aceste din urmă trei sate au multe trăsături specifice comune: drumurile tot mai dificile cu cât urcăm în altitudine, spațiul locuibil se confundă cu spațiul economic, gospodării la distanțe apreciabile și cu un număr mare de construcții, cel mai adesea nemodernizate, de un real interes etnografic. Populația se ocupă aproape exclusiv cu creșterea animalelor și lucrul la pădure, terenurile cultivate lipsesc sau sunt reduse ca suprafață.

⁴ Dorinel Ichim, *Fișa de așezare a cătunului Polonenca*, Suceava, Muzeul Satului Bucovinean, 2000, p. 1.

Gospodăria tradițională

1. Repere generale

După cum am arătat mai sus, satele comunei Moldovița sunt de tipul răsfirat, cu tendințe de risipire spre margini, aspectul predominant fiind de grupuri de gospodării distanțate între ele. Factorii naturali au jucat un rol determinant în conturarea acestei structuri a așezărilor, reflectându-se în gradul de disipare și în tipologia gospodăriilor, aici formele constructive și organizarea gospodăriilor subordonându-se necesităților economice și sociale ale familiilor.

În prezent, numărul de gospodării tradiționale, nemodernizate sau care au suferit doar modificări ce vizează sporirea funcționalității și a confortului locuinței (lărgirea ferestrelor, acoperirea tindei, transformarea aparatului de încălzire și de preparare a hranei, introducerea iluminatului electric), crește dinspre centru spre periferii și cu cât înaintăm în altitudine⁵.

Complexele gospodărești din satele și cătunele Moldoviței se diferențiază prin natura și numărul construcțiilor și prin modul lor de organizare. Cu cât gospodăriile sunt mai vechi, cu atât numărul anexelor este mai mare, spațiile sunt specializate și amplasarea lor nu este întâmplătoare, trebuind să servească în primul rând funcționalității complexului.

Arhitectura gospodăriei tradiționale din Moldovița este, de regulă, variată ca forme și unitară în stil și tehnică, dar pot apărea în cadrul aceleiași gospodării, mai ales în cazul celor cu un număr mare de anexe, construcții diferite ca materiale și tehnică de construcție, fiind ridicate în timp la momente diferite, mergând uneori până la câteva generații.

Gospodăriile se diferențiază prin dimensiuni și inventar atât în funcție de starea materială, cât și prin nevoia de a se adapta la configurația terenului. Pe văile înguste și pe coastele abrupte, unde nu sunt condiții prielnice pentru practicarea agriculturii, gospodăriile au curte deschise, împrejmuirea constând din răslogi fixați între pari, un segment de gard cu răslogi mobili servind de poartă, iar când aceste garduri intersectează poteci s-au improvizat pârleazuri pentru o trecere mai lesnicioasă.

Acolo unde se constată o tendință de adunare a gospodăriilor în nuclee, vatra este mai bine delimitată de hotar, împrejmuirea este mai

⁵ Aurel Prepeliuc, *Habitat și arhitectură populară pe Valea Moldoviței*, în „Făt-Frumos”. Anuarul Muzeului Etnografic al Bucovinei, Suceava, anul II, nr. 2, 2000, p. 81.

solidă, din bârne sau scânduri, iar intrarea în gospodărie se face printr-o poartă înaltă cu acoperiș în două ape.

În cadrul gospodăriei, casa ocupă locul central, anexele au funcții bine definite, fiind plasate în funcție de poziția pe care o ocupă casa ca element de bază. Nelipsite din gospodăria huțanească sunt grajdul, clitul (kliciul), șura de care și șoapa oilor (coleșca). La acestea se mai adaugă, de la caz la caz, bucătăria de vară, șoapa de lemne, o „cămară de mână”, fântâna sau una-două porți pentru accesul în grădină. Adesea, în cazul gospodăriilor de înălțime, fântâna lipsește din curte, apa fiind adusă chiar și de la distanțe apreciabile de la izvoare amenajate și ca adăpători pentru animale, zona nefiind totuși lipsită de surse de apă.

Prezentând o reală valoare documentară, arhitectura populară de aici a făcut obiectul unor cercetări etnografice de timpuriu, aprecieri referitoare la cultura materială și spirituală a huțurilor din Moldovița fiind publicate în literatura de specialitate.

În mod firesc, de-a lungul timpului, arhitectura populară din zonă s-a bucurat de o atenție deosebită din partea etnografilor suceveni și nu numai. O cămară (klici) din Moldovița – adevărată bijuterie a arhitecturii populare locale – a fost transferată în Muzeul Satului Bucovinean din Suceava încă din deceniul opt al secolului trecut, fiind printre primele construcții ridicate în muzeu. În timp și alte construcții din Moldovița au luat drumul Muzeului Satului Bucovinean, fiind integrate în „Gospodăria cu ocol întărit de la Moldovița”.

2. Tipuri de gospodării tradiționale

Clasificarea făcută de noi într-o lucrare anterioară pe baza materialelor disponibile la acea vreme și a unor cercetări de teren sporadice, în care includeam ca o categorie distinctă, alături de gospodăria cu ocol întărit și a.n. „gospodărie adaptată la terenul accidentat”⁶, nu mai stă în picioare. Ca urmare a campaniei de teren din august 2000 s-a dovedit că cele două gospodării din cătunul Runc – sat Moldovița (gospodăria Moisă Mihai și gospodăria Tociniuc Elena), unde anexele pentru adăpostirea animalelor erau plasate sub planul locuinței sunt o excepție. Această soluție constructivă nu a mai fost sesizată în restul comunei Moldovița, nejustificându-se, așadar, considerarea acestei variante constructive – e adevărat, originale – ca o categorie aparte, încadrându-se, mai degrabă, prin relația cu celelalte construcții din gospodărie, în categoria gospodăriei pastorale arhaice.

⁶ *Ibidem*, p. 81-83.

a) Gospodăria cu ocol întărit

Ca și în unele sate din Bucovina, gospodării cu ocol întărit mai pot fi întâlnite în țara noastră, în zona carpatică: în Țara Almăjului, în Valea Jiului, în Mărginimea Sibiului și în satele din jurul Branului⁷.

Ca urmare a cercetărilor de teren au fost identificate în comuna Moldovița șase gospodării cu ocol întărit repartizate pe întreg cuprinsul comunei: în satul Moldovița, gospodăria Zdrob Elena pe Dealul Ciocan, în satul Rașca gospodăriile Pasanciuc Mihai din cătunul Chicera și Pasanciuc Dumitru, în satul Demăcușa gospodăriile Matisevici Crizant, Comorițan Ștefan și Prindii Ioana, iar în satul Argel gospodăria Muscaliuc Elena. Astfel de gospodării s-au păstrat, așadar, atât în zonele înalte, greu accesibile, cât și în vatra satului.

Casa și anexele gospodărești sunt dispuse în jurul unei curți dând gospodăriei aspectul unui ocol întărit. Locuința are în spate și pe latura din dreapta o șandramă, „șoapa”, care servea de cămară sau de adăpost pentru oi, cu intrare din lateral și/sau din tindă.

Grajdul se găsește cel mai adesea în fața casei, la fel ca și cămara (klitul sau clițul), iar bucătăria de vară este plasată în apropierea casei, în prelungirea celorlalte anexe. De regulă, gospodăria mai cuprinde și un grajd pentru animale mici, un șopron de care și una sau mai multe magazine semi-deschise⁸.

Spre deosebire de gospodăriile cu ocol întărit din alte zone, cum ar fi zona Almăj, culoarul Timiș-Cerna sau pe cursul superior al Jiului Românesc, unde, în toate cazurile, construcțiile sunt unite printr-un acoperiș continuu⁹, în Moldovița, aceste gospodării au perimetrul curții închis și cu garduri din bârne sau dulapi și un număr mai mare de porți, o poartă principală, cu acoperiș în două ape, și una sau mai multe porți pentru accesul în și dinspre grădină (gospodăria Zdrob Elena din Moldovița are două porți cu acoperiș în două ape, iar gospodăria Muscaliuc Elena din Argel, patru porți).

Această dispunere a locuinței și a anexelor este și o adaptare la condițiile atmosferice destul de vitrege, construirea șandramei pe latura de nord, continuată de obicei cu șura de lemne, fiind dictată de intensitatea vânturilor și frecvența precipitațiilor dinspre vest și nord-vest.

⁷ Grigore Ionescu, *Arhitectura populară în România*, București, Editura Meridiane, 1971, p. 28.

⁸ Aurel Prepeluc, *op. cit.*, p. 82.

⁹ Nicolae Secară, „Construcțiile cu caracter economico-gospodăresc din hotarul satului – cu privire specială asupra Banatului”, în *Memoria satului românesc. Studii de etnografie, etnologie, artă populară*, Timișoara, 1997, p. 169-170.

Cea mai completă gospodărie cu ocol întărit este cea a lui Mătisevici Crizant din satul Demăcușa, gospodărie care este formată din nouă unități: casă (cu două camere, tindă mediană și două cămări), cămară de mână, bucătărie de vară, poartă cu acoperiș în două ape, „șoapa” de lemne, șură de acareturi, grajd cu două încăperi, șură pentru fân și fântână.

b) Gospodăria pastorală arhaică

Poate fi întâlnită în zonele înalte, cu relief accidentat și cu o densitate foarte redusă a gospodăriilor. Construcțiile sunt plasate dezordonat și pe o mare suprafață, doar casa fiind construită pe o poziție dominantă pentru a favoriza un maximum de supraveghere a anexelor. Cea mai completă și mai unitară gospodărie de acest fel este, fără îndoială, gospodăria lui Loba Petru din Polonenca, satul Argel, gospodărie compusă din casă și 16 anexe: lemnăria, beciul, coliba pentru „faeton” (mijloc de transport cu roți de mașină), bucătăria de vară („coleba”), cămara („cliciul”), cotețul găinilor („cucea”), fânarul („oboronul”), o coticioară, grajdul calului, grajdul de vite, WC-ul, cotețul porcului, coliba pentru sanie, cușca câinelui, gardul și poarta de răzlogi. În ciuda dispunerii aparent haotice, gospodăria Loba Petru se prezintă unitar atât din punct de vedere al tehnicii de construcție, cât și economic, categorisirea ca gospodărie de tip pastoral fiind argumentată și de anexele servind exclusiv creșterii animalelor.

O altă gospodărie pastorală, cu un număr redus de anexe, dar interesantă prin gestionarea spațiului economic, este cea a lui Lobiuc Mihai din Argel. Ca și în cazul gospodăriei Loba, importanța delimitării curții se află pe plan secundar, aici primând împrejmuirea cu garduri solide din răzlogi în special a culturilor de cartofi și dovleac, a straturilor de legume și a stogurilor de fân.

Și astfel de gospodării tradiționale pot fi întâlnite pe o arie largă a spațiului carpatic, aceste gospodării, cu un număr mare de elemente componente și cu un plan de regulă complicat, se conformează caracterului dominant al așezărilor crescătorilor de animale¹⁰.

3. Locuința

Din punct de vedere planimetric, indiferent de modul de organizare a gospodăriilor, s-au păstrat două tipuri de locuință tradițională:

¹⁰ Gheorghe Focșa, *Aspecte etnografice din Țara Zarandului*, în „Muzeul Satului. Studii și cercetări”, București, 1971, p. 33-37.

- *locuința cu tindă și cameră de locuit* (T-C);
- *locuința cu două camere și tindă mediană* (T-C-T).

În prezent, aceste două tipuri de locuință coexistă în proporții simțitor egale (din 37 de case studiate, 21, adică 56,7 %, erau de tip T-C, restul de 16, respectiv 43,3 %, de tip T-C-T), diferind în cadrul aceleiași categorii prin existența/inexistența prispei cu sau fără gang, a foișorului sau a plecătorii spate.

Considerăm că prin cercetările de teren sistematice care au vizat comuna Moldovița au fost cartografiate cel puțin $\frac{2}{3}$ din locuințele tradiționale, de interes etnografic, și, ca urmare, o abordare mai amănunțită nu ni se mai pare hazardată.

Materialul de construcție al pereților constă din bârne rotunde sau finisate la două fețe sau la patru fețe. Frecvenți sunt și pereții ridicați din bârne despicate cu hașca, dispuși în cununi orizontale și îmbinați în cheutori, de regulă cu capetele petrecute în afară cu 20-30 cm. Tălpile sunt așezate pe lespezi de piatră de munte sau piatră de râu dacă e la îndemână. Predomină temelia din zidărie uscată și doar casele mai noi sau de dimensiuni mari, cu T-C-T și cerdac care se sprijină pe zidărie, cu liant de lut și pleavă sau var și nisip.

În cazul caselor cu gang, stâlpii gangului sunt fixați la bază în talpa casei, în „cepurî”, iar în partea superioară într-o grindă longitudinală, pe care se sprijină capetele grinzilor ce susțin cosoroaba alungită deasupra gangului, preluând astfel parte din sarcina indusă de masivitatea acoperișului.

Varianta constructivă ce presupune în locul scândurii parapetului gangului dulapi masivi sau cununi din bârne rotunde sau despicate, frecvent menționată în literatura de specialitate¹¹, în prezent a dispărut aproape cu desăvârșire din arhitectura casei tradiționale huțânești din Moldovița. Mai mult de jumătate din casele tradiționale au gang la fațadă, la care se adaugă un procentaj de 13,5 % case având gang atât la fațada principală, cât și la fațada lateral-stânga. Gangurile au scândurile parapetului simple sau cu tăieturi în motive geometrice sau florale.

Prispa simplă din scândură, fără parapet, am întâlnit-o (cu o singură excepție) la casa de tip T-C la aproape jumătate din casele cercetate, iar prispa din piatră și pământ bătătorit apare sporadic și este îmbrăcată în lătunoaie.

¹¹ Vezi și Mihai Camilar, *Locuința tradițională bucovineană, evoluție planimetrică și sisteme constructive*, în „Făt-Frumos”. Anuarul Muzeului Etnografic al Bucovinei, Suceava, anul III, nr. 3, 2001, p. 33.

Foișorul (numit și cerdac) se întinde până la jumătate sau chiar la $\frac{2}{3}$ din înălțimea pereților casei. Indiferent dacă este vorba de o casă de tip T-C sau C-T-C, foișorul va avea ca o continuare firească gangul sau prisma cu care se completează organic, cazurile izolate când prisma lipsește trebuind puse pe seama lipsei de îngrijire.

La casa de tip T-C, foișorul este construit din aceleași materiale și în aceeași tehnică ca și pereții construcției, apărând uneori ca o anexă masivă semi-închisă (cazul casei Zdrob Elena, Dealul Ciocan). În cazul casei de tip C-T-C, foișorul se prezintă, de regulă, ca o avansare a gangului și a acoperișului casei cu cca. 1-1,5 m pe lățimea tindei.

Foișorul, mai rar gangul, adăpostește lațe masive cu gaură pentru furca de tors, iar în bârnele pereților se găsesc adesea înfipti suporti de lemn pentru urzit, activitate ce se făcea la adăpostul streășinei largi.

Locuința de tip T-C

Din cele 21 de locuințe de tip T-C studiate:

- șase au prispă de scândură la fațadă;
- 10 au gang la fațadă (din care cinci au și pleacătoare spate, iar una are cerdac);
- una are gang pe două laturi;
- patru au cerdac și prispă de lemn la fațadă, în continuarea cerdacului.

Făcând apel la statistică, se poate concluziona că tipul planimetric de casă tradițională cel mai frecvent întâlnit în Moldovița este casa cu tindă și cameră, gang la fațadă și pleacătoare spate. Adeseori, acestei locuinței de tip T-C i s-a adăugat încă o cameră de cealaltă parte a tindei, multe din locuințele de tip C-T-C fiind la origine locuințe de tip T-C.

Locuința de tip C-T-C

Acest tip de locuință a atins maximum de răspândire în secolul al XIX-lea și în prima jumătate a secolului XX, după care s-a construit mai ales în tehnica amnarelor, lucru care permite utilizarea mai economică a materialului lemnos și o compartimentare mai flexibilă a spațiului locuibil¹².

După cum am arătat anterior, locuința de tip T-C-T are în prezent o pondere mai redusă (43,3 %) față de cea cu T-C, dar, lucru important, în timp ce locuința de tip T-C, în unele cazuri, și-a pierdut

¹² Idem, *Moldovița. Fișa de arhitectură nr. 13*, Suceava, Muzeul Satului Bucovinean, 2000, p. 1.

funcțiunea de spațiu de locuire, servind la un moment dat de locuință sezonieră (cazul casei Orest Valah din Rașca), fiind transformată în grajd (casa Senocico Ioan din Rașca) sau fiind pur și simplu părăsită (casa Hariuc Dumitru din Rașca), casa de tip C-T-C servește de locuință permanentă, de multe ori chiar pentru familii tinere și nu atât din tradiționalism, cât mai ales din cauza greutăților de ordin material.

Din cele 16 locuințe C-T-C studiate:

- nouă au gang la fațada principală, din care șase sunt cu pleacătoare spate și trei cu foișor;
- patru au gang pe două laturi, din care una are pleacătoare în spate și foișor;
- una are foișor;
- una este cu prispă de scândură pe două laturi și foișor.

Și aici, un calcul elementar arată că în cazul locuinței de tip C-T-C, frecvența cea mai mare o are casa cu gang la fațadă, cu foișor și cu pleacătoare spate.

Trecerea în revistă a tipurilor de gospodării tradiționale relevă caracterul predominant funcțional al acestora, locuinței, ca parte a acestui mini-univers economic și social, revenindu-i primul loc ca importanță.

Abstract

In certain zones of Bucovine with a very scarce population (especially on the lower courses of rivers Suceava, Moldova and Moldovița) a population of Slavic origin (the Hutsuls) gradually penetrated, the immigrating process reaching its climax during the Austrian occupation. The geographic and occupational factor influenced the living style of the Hutsuls, being reflected in most aspects of material and spiritual life. Even if the differences to the Romanian autochthonous population are not considerable, there is also a series of particularities which can be more often observed especially in the folk architecture, starting from the organization of the household and ending with decorative elements of the house.

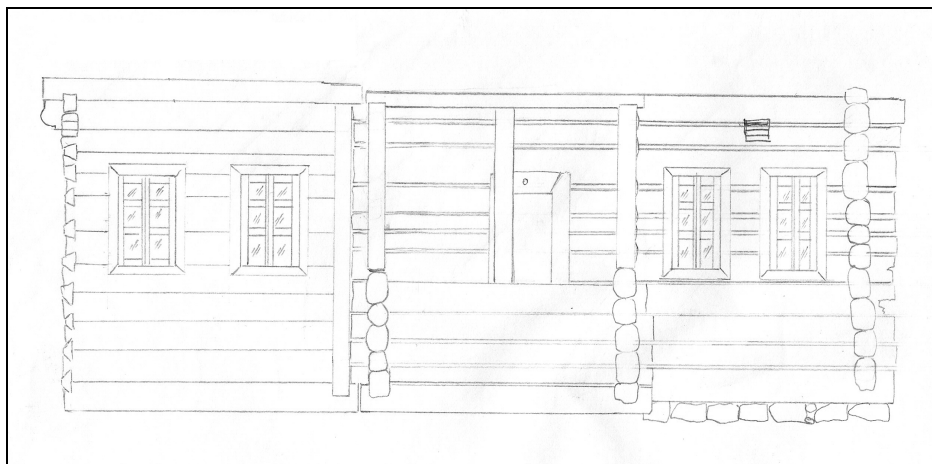
Two types of households prevail: the household with consolidated fence and pastoral household with the house and economic components spread within the yard. Elements composing the Hutsuls' traditional household are made of crowns of split logs, wood being provided „on the spot”. Houses being usually built at considerable distances ones from the others and often deprived of practicable roads, they have been influenced only by the need of having sun, most frequently facing south or at least east. Planimetrically, two types of houses prevail: the house with an entrance hall and a room and the house with two living rooms separated by the entrance hall.

Wooden folk architecture of Moldovița is well preserved, providing the chance of the representation of an ethnic group which humanized in specific forms the mountain landscape. A valuable civilization resulted from these realities, evolving in tight and peaceful connection with the Romanians.

ILUSTRAȚII



Casă (cătun Putna – Sicrieș)



Casă C-T-C cu camera din stânga adăugată ulterior



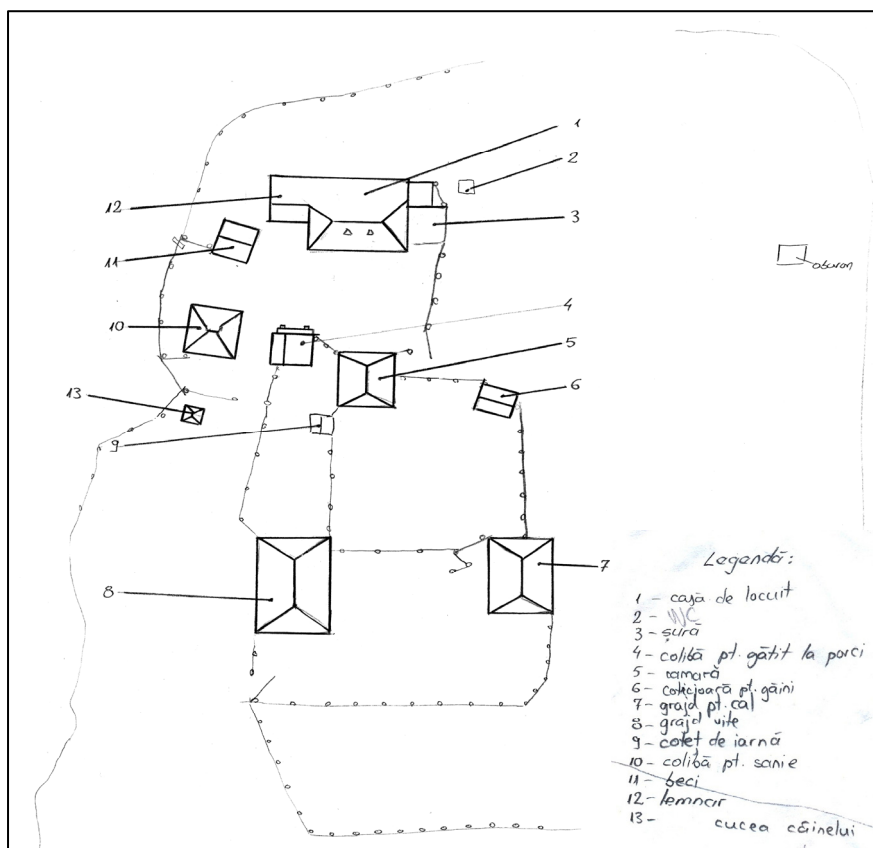
Casa Ioan Hauca (sat Moldovița)



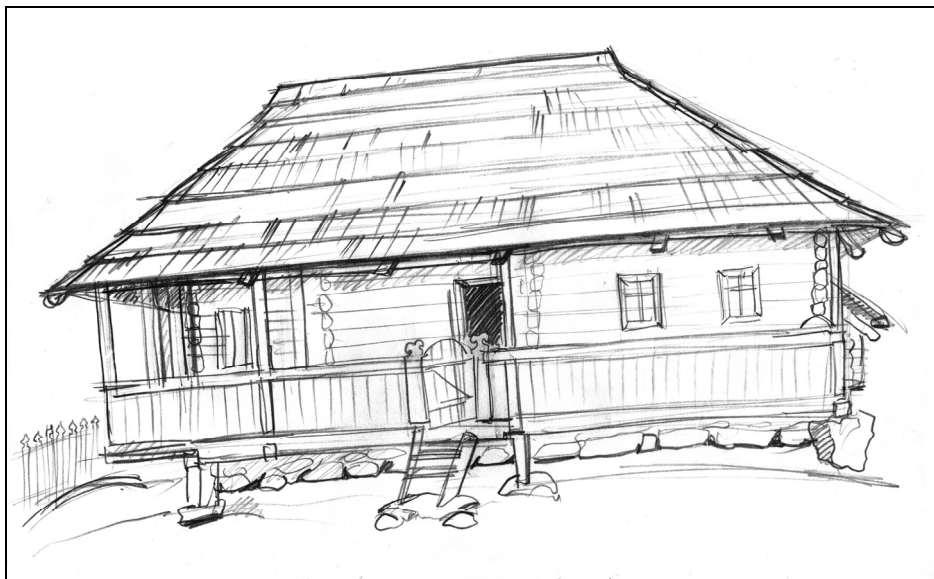
Gard (cătun Runc, sat Moldovița)



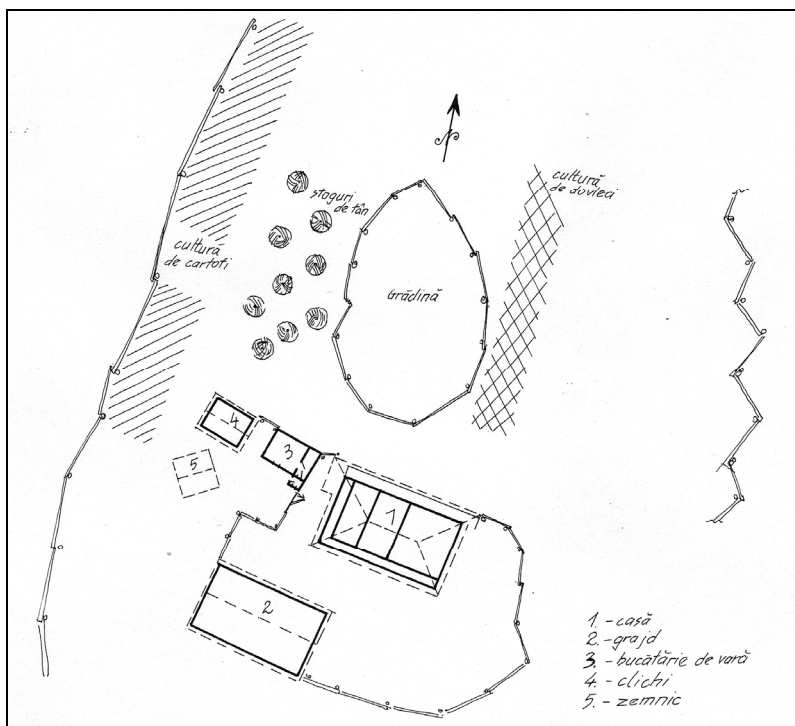
Gospodăria Petru Loba (cătun Polonenca)



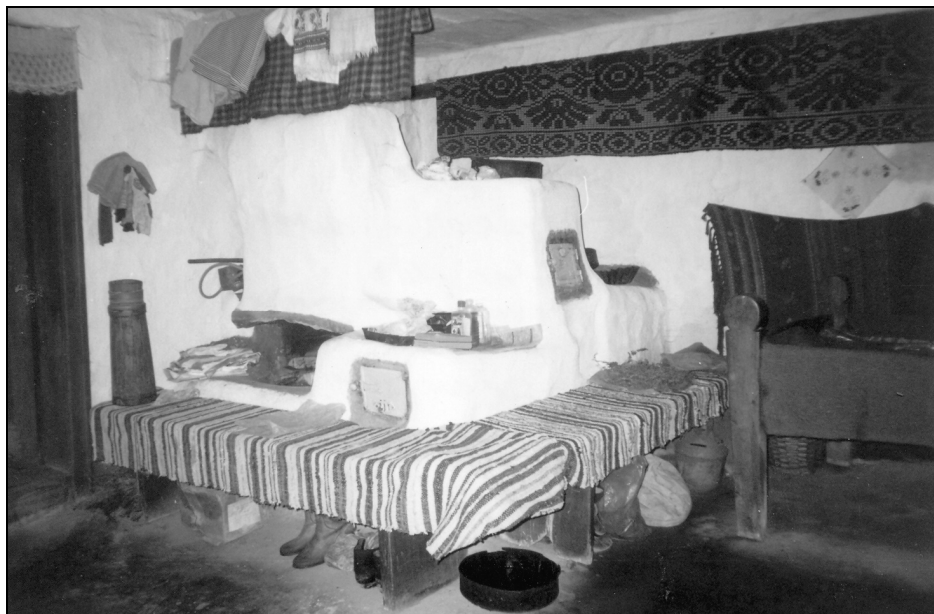
Gospodăria Petru Loba – plan



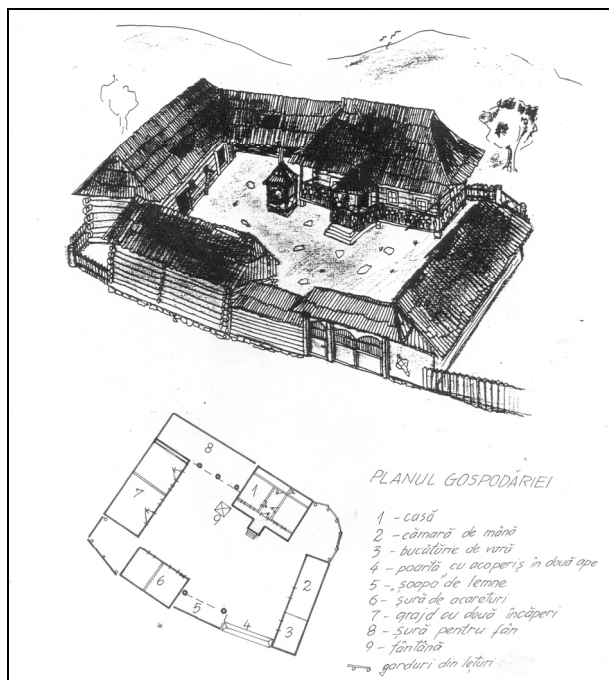
Casa Mihai Lobiuc (cătun Dubul)



Gospodăria Mihai Lobiuc – plan



Cuptor Paraschiva Ilievici (cătun Darieni, sat Demăcușa)



Gospodăria Matissevici (sat Demăcușa) – plan



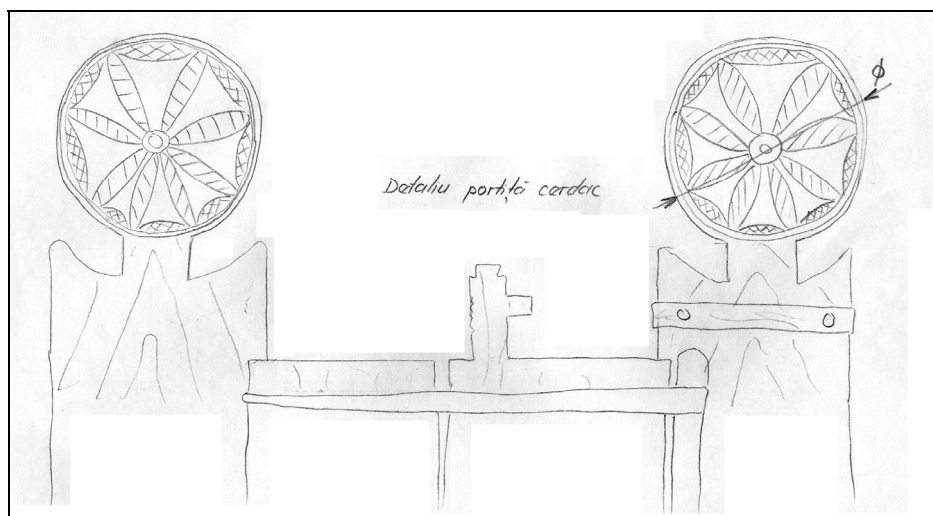
Portiță gang, casa Matisevici (sat Demăcușa)



Portiță gang, casa Matisevici (sat Demăcușa)



Portiță gang, casa Matisevici (sat Demăcușa)



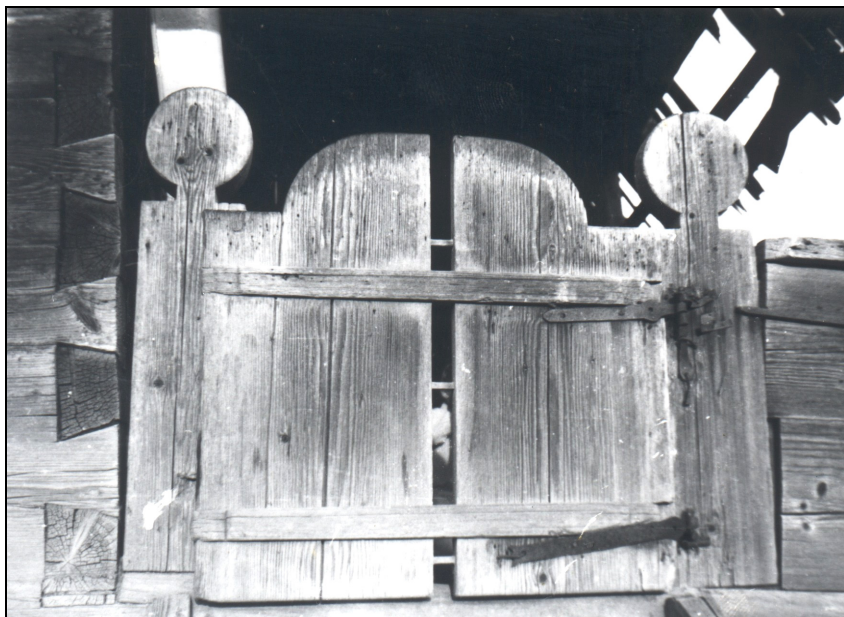
Portiță cerdac, casa Dumitru Tanul



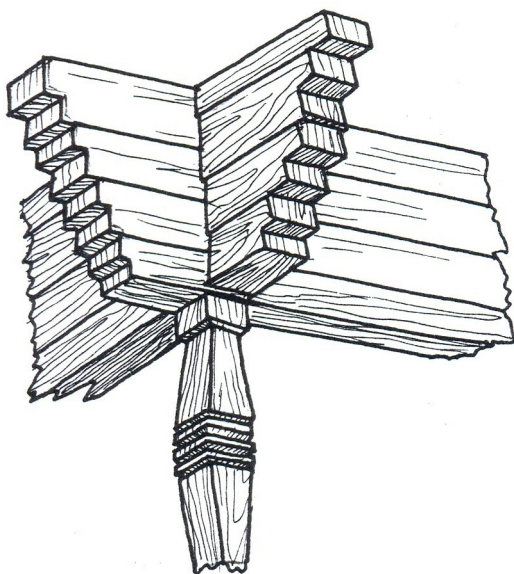
Portiță clici, gospodăria Vasilena Scoropaniuc (Darieni)



Portiță gang clici, Petru Loba



Portiță gang, casa Liviu Bosutar (cătun Runc)



Stâlp și consolă, casa Elisabeta Zdrob (Moldovița)

**CÂTEVA DOCUMENTE PRIVITOARE LA ISTORIA
BISERICESCĂ ȘI LA ETNOGRAFIA ROMÂNEASCĂ DIN
TRANSILVANIA ȘI DIN BUCOVINA PĂSTRATE LA
ARHIVELE DIN VIENA (1675-1785)**

Arcadie M. BODALE*

În vara anului 2011, am avut privilegiul de a efectua un stagiu de documentare de două luni la Arhivele Statului din Viena, în cadrul proiectului de cercetare postdoctorală intitulat *Identitate etnică, religioasă și culturală în graffiti-le din pictura murală din Bucovina (de la sfârșitul secolului al XVI-lea până în 1918)***.

În timpul acestei investigații științifice, am avut șansa de a descoperi prețioase documente referitoare la spațiul românesc, între care un loc deosebit îl ocupă o parte din arhiva pierdută a Episcopiei Greco-Catolice de Făgăraș. Din nefericire, aceasta din urmă fusese bine ascunsă de ochii cercetătorilor români interesați de către arhiviștii austrieci, care – în efortul de a reorganiza rapid arhivele imperiale după principiile Standardului general internațional de descriere arhivistică ISAD (G) – au inventariat documentele Bisericii Ortodoxe și, mai apoi, Greco-Catolice din Transilvania în cutia „Acte referitoare la Consistoriile bisericilor din Bucovina, Dalmația și Galiția”¹.

Importanța acestor documente este excepțională atât pentru istoricii care se ocupă de trecutul bisericii românilor sau de relațiile sociale din Transilvania și din Bucovina, cât și pentru etnologi sau filologi.

* Direcția Județeană a Arhivelor Naționale, Iași – România.

** Oportunitatea ne-a fost asigurată în cadrul Programului de studii și cercetări postdoctorale cofinanțat din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, contract POSDRU/89/1.5/S/61104.

¹ Ca atare, această situație constituie unul din motivele care ne-au determinat să nu împărtășim opinia câtorva colegi din țară, care – din dorința de a epata – susțin adoptarea și implementarea rapidă a principiilor ISAD (G) mai sus amintite și în Arhivele Naționale ale României, fără a conștientiza urmările nefaste pe care acest lucru l-ar atrage asupra sistemului de evidență a documentelor din arhivistica românească, provocând serioase probleme atât arhiviștilor, cât și cercetătorilor interesați de folosirea documentelor românești.

Astfel, înainte de toate, ele ilustrează încercările de organizare ale Bisericii Ortodoxe și, mai apoi, Greco-Catolice din Transilvania (doc. nr. 1-8), ori cele ale Bisericii Ortodoxe din Bucovina (doc. nr. 9 și 10). Apoi, rețin atenția mențiunile succesive privitoare la obligația creștinilor de a învăța Tatăl Nostru, Crezul și cele 10 porunci, de a participa la desfășurarea serviciul divin, de a se spovedi și de a lua anafură (doc. nr. 1-5) sau cele care trădează teama arhierilor uniți față de venirile constante în Ardeal ale preoților ortodocși ce erau hirotoniți peste hotar (doc. nr. 3-7). Alte documente se referă la învățătura preoților (doc. nr. 3, 6-8), catehizarea sătenilor de către preoți (doc. nr. 7), interzicerea cărților ortodoxe (doc. nr. 5) ori modul de desfășurare al tipicului bisericesc (doc. nr. 3-5 și 7). De asemenea, câteva hotărâri sinodale interziceau preoților căsătoriți a doua oară să mai officieze Sfânta Liturghie, spovedania sau alte taine bisericești, acestora fiindu-le îngăduit doar să cânte la slujbe, să boteze, să îngroape și să cuminece (doc. nr. 3, 4, 6 și 8). Totodată, câteva acte conțin și informații privitoare la organizarea soboarelor eparhiale în protopopiate (doc. nr. 3, 5 și 7), situația hirotoniților de peste hotar (doc. nr. 5 și 7), ținerea celor patru posturi² (doc. nr. 3 și 5), transferul unor atribuții judecătorești ale episcopului unit către protopopii de Juc și Beia³ (doc. nr. 3, 6 și 7), situația teologului iezuit numit pe lângă episcopul unit (doc. nr. 7), angajarea unui procurator pentru rezolvarea unor probleme bisericești, măsurile luate pentru oprirea trecerii românilor uniți la ritul latin, accesul românilor în

² Prin rânduiala privitoare la ținerea posturilor se urmărea curmarea ereziei calvine în rândul românilor: „Céle din canonul cel supt numărul 21 pentru acéia cu asprime le-au întărit săborul acesta, că unii din cei ce fusese înainté supt stăpânirea superintendentului calvinesc, prin cea lungă însoțire cu calvinii și ale lor înrăutățite tehne, prinsése în unele capete ale legei grecești a șchiopăta și a se aluneca cătră rătăcirea calvinească. Deci, acest săbor, prin mijlocirea întăririi celor patru posturi ș*-i* <lelalte> cugetă a desbăra de tot pre pravoslavnici de cătră calvinii și a le pune piadică ca nu de la puțin să scadă la mult, adică ca nu din neținerea celor ce sânt ale obicéiului grecesc pre încetu să le surupe în eresul calvinilor” (Petru Maior, *Istoria beseariceii românilor, atât acestor dincoace, precum și acelor dincolo de Dunăre*, Buda, Crăiasca Tipografie a Universității din Pesta, 1813, p. 362).

³ Totuși, după ce judecau pricinile, acești protopopi trebuiau să raporteze arhierului despre felul cum au judecat. Astfel, cel de la Juc își dădea raportul atunci când episcopul venea la Cluj sau la Gherla, iar cel din Beia atunci când arhierul era în Sibiu. În același timp, episcopul unit urma să stabilească la ce interval de timp trebuia să i se facă cunoscut modul de judecare al pricinilor mici (cf. *infra* doc. nr. 6, pct. 11).

seminariile catolice, interzicerea asistenței religioase pentru credincioși să nu se mai ia fără judecată (toate în doc. nr. 7) și la condițiile numirii viitorilor preoți (doc. nr. 8).

În sfârșit, aceste documente aruncă și o lumină asupra averii bisericilor de mir din Transilvania. Semnificativ în acest sens este actul prin care se opreau preoții uniți de a mai sluji Sfintele Taine în pahare de lemn și de glajă, lucru care demonstrează că în Evul Mediu românesc vasele de cult din bisericile de mir erau foarte modeste (doc. nr. 6). Apoi, spre aceeași concluzie duc și instrucțiunile episcopale din anul 1754, prin care se oprea hirotonia preoților fără *Ceaslov* (doc. nr. 8), ceea ce ar putea constitui, alături de neștiința de carte, încă o explicație a faptului că în spațiul românesc extracarpatic unii preoți învățau slujbele religioase pe dinafară⁴. Ca atare, dată fiind sărăcia bisericilor românilor din Ardeal, este de înțeles de ce unii preoți încercau să evite o serie de taxe cuvenite episcopului, așa încât își făceau singuri antimise⁵ sau foloseau mirul până când acesta se termina, chiar dacă acesta era vechi și-si schimba mirosul. Firește, pentru a opri aceste obiceiuri, episcopii au introdus gloabe însemnate asupra preoților care le nesocoteau poruncile (doc. nr. 6).

În același timp, aceste documente sunt de o mare bogăție și în ceea ce privește problematica relațiilor sociale din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Astfel, ele oglindesc: purtarea preoților și a diaconilor în societate [au întreținut biserica, și-au îndrumat bine enoriașii, și-au plătit dările, nu au furat enoriași din altă parohie și nu au fost bețivi, curvari sau furi] și în familie [nu-și băteau nevestele] (doc. nr. 1-3, 5 și 6); obiceiul căsătoriilor făcute în ascuns de către tinerii care nu aveau acordul părinților pentru a-și putea urma aleșii/alesele inimilor lor (doc. nr. 1 și 3); îngreunarea (doc. nr. 3) și, mai apoi, oprirea

⁴ Spre exemplu, William Wilkinson constata la începutul secolului al XIX-lea că în Principate „fiecare sat are o mică biserică și unul sau doi preoți, din care unul e paroh. Ei sunt aleși dintre țărani, de care se deosebesc printr-o barbă lungă, trăiesc ca și țărani și se ocupă cu aceleași lucrări, atunci când nu slujesc, dar sunt scutiți de orice dări; nu plătesc decât cîncisprăzece piaștri mitropolitului. *Cea mai mare parte nu știu să scrie, nici să citească și învață pe dinafară orânduiala serviciului* <divin – n. A.B.> și dacă, întâmplător, se găsește vreo carte în biserică, n-au deschis-o niciodată” <subl. – A.B.> (William Wilkinson, *Starea Principatelor Române pe la începutul veacului trecut*. Traducere de colonel Ionescu M. Dobrogianu, în „Buletinul Societății Regale Române de Geografie”, București, anul LV (1936), p. 226).

⁵ Taxa pentru antimis era de „2 florinți vonași (vechi)” (cf. *infra* doc. nr. 6, pct. 9).

divorțurilor (doc. nr. 4 și 5); veniturile protopopilor și ale preoților (doc. nr. 3, 5-7, 9 și 10); dările cuvenite preoților de la săteni (doc. nr. 3 și 6); pedepsele enoriașilor⁶ și ale clericilor⁷ (doc. nr. 1-5, 7, 10); pedepsirea hoților și curvarilor de către ofițerii austrieci (doc. nr. 3); cuantumul amenzilor (doc. nr. 3-7); judecarea pricinilor dintre mireni și preoți (doc. nr. 3); impunerea țârcovnicilor la biserici (doc. nr. 3); interzicerea fumatului la preoți (doc. nr. 3); limitarea hirotoniilor de preoți (doc. nr. 3); interzicerea înjurăturilor (doc. nr. 3 și 5) ori introducerea registrelor bisericești de stare civilă pentru românii uniți (doc. nr. 7).

Apoi, aceste documente sunt extrem de importante și pentru etnologie, căci unele dintre ele conțin informații etnografice dintr-o epocă în care tradițiile păgâne se exprimau cu putere, fiind confirmate uneori și prin cercetările de teren de mai târziu. Valoarea acestor informații este cu atât mai mare cu cât unele dintre ele au dispărut, însă existența lor nu poate fi pusă la îndoială în condițiile în care Biserica a luptat din răspuțeri pentru a le înlătura. În această categorie regăsim: interdicția preoților de a da paștile ca să fie purtate de mireni; oprirea popilor de a se face vornici la nunți, măscărici și vrăjitori, dar și de a se îmbăta sau de a juca; jurămintele cerute mirilor la căsătorie, probabil pentru a opri divorțurile foarte numeroase; refuzul creștinilor de a-i conduce pe preoți afară din casă după ce aceștia le cuminecau bolnavii; interdicția de a se mai face daruri de vaci, oi sau găini peste morminte, acestea fiind permise numai pe de lături⁸; interzicerea obiceiului dăruirii colacului peste groapă, a aruncatului de bani în morminte și a țipatului femeilor pe ulițe în timpul înmormântărilor⁹; oprirea moliftelor la animale¹⁰, a spălării picioarelor și a arderii frunții dobitoacelor cu lumânarea; silirea sătenilor să-și îngroape morții și în zilele de luni sau miercuri;

⁶ Pentru mireni, aceste pedepse mergeau de la simple amenzi, la bătaia cu lopata și puteau ajunge chiar până la refuzul îngropării lor în cimitirul bisericii (cf. *infra* doc. nr. 1-5).

⁷ Între pedepsele cele mai aspre care se puteau aplica preoților erau *tunderea*, așa încât aceștia nu puteau sluji la Sfântul Altar până când nu le recreștea părul, și *tunderea de tot*, care echivala cu răspovirea (cf. *infra* doc. nr. 3, pct. 10, 12 și 16).

⁸ În vechime, și în Bucovina se dăruiau vaci și oi pentru pomană. Se pare că aceste daruri erau făcute la moartea cuiva în speranța iertării păcatelor celui răposat.

⁹ În Bucovina se mai aruncă și azi bani în groapă la înmormântări și se mai dau colaci peste morminte la pomeniri.

¹⁰ Acest obicei se făcea mai ales în caz de boală printre vite sau pentru a avea belșug în animale și mult folos de la ele.

amenințarea cu pedepsirea de către vicecomiți a tuturor celor care vor mai face foc în curte în Joia Mare sau la Blagoveștenie, prilej cu care puneau masă sau pâine, sub cuvânt că vin morții să se încălzească, și aruncau apă pe pajiște, ca să bea morții; oprirea sătenilor de a ține zilele de marți și miercuri drept sărbători, de a se bate de Paști cu lopata, de a uda femeile în luna Paștilor, nelăsarea pruncilor să mai bată toaca în postul mare (doc. nr. 1); interzicerea jocurilor pe ulițele satului în zilele de duminică și de sărbătoare (doc. nr. 1 și 3); obligarea sătenilor de a ține doar sărbătorile care sunt „însemnate la Ceaslov cu slove roșii și au polileu și Evanghelie”; oprirea logodnelor fără preoți (doc. nr. 3); botezul pruncilor să nu se facă fără mir (doc. nr. 3) și să nu se amâne mai mult de opt zile (doc. nr. 4); felul în care trebuiau să se îmbrace și să arate preoții¹¹ (doc. nr. 3, 5 și 7); interzicerea împărtășirii ciobanilor cu muguri sau cu alte ierburi (doc. nr. 5); umblatul preoților cu crucea pe la săteni în ajunul Bobotezei, îngroparea morților cu mai mulți preoți, slujbele care se făceau pentru morți și vii (doc. nr. 9 și 10); sfințirea colivei și pâștii (doc. nr. 10); sfeștaniile săvârșite la patul femeilor care nășteau sau interzicerea tuturor zefeturilor, adică a petrecerilor de la nunți, cumătrii și prohoduri, „până acum obicinuite, mai ales multa băție de horilcă, cum și toate alte daruri cum s-au numit, sau cu bani gata, sau cu naturalnice pânzuri, sau îmbrăcăminte și altele” (doc. nr. 9 și 10).

În sfârșit, aceste documente sunt foarte importante și pentru istoria limbii române. Astfel, primele acte din acest grupaj atestă modul în care arhieriei din Transilvania au contribuit la înlocuirea limbii slavone cu limba română în serviciul bisericesc. Apoi, documentele publicate acum marchează fie niște forme mai vechi ale unor cuvinte românești, fie pătrunderea în limba română, prin intermediul Cancelariei imperiale, a unor neologisme, unele având o origine latină. Înțelesul tuturor acestor termeni este trădat de forma

¹¹ În acest sens, foarte interesantă este și observația lui Petru Maior: „În anul 1774 [...], la Timișoară, am văzut preoți neuniți rași în creștetul capului cu potcapoc și în picioare cu călțăminte nemțească, de care m-am mirat, nevăzând până aici. Însă potcapoc poartă și în Ardeal unii preoți români, mai vârtos cei de la orașe, iar în Țeara Ungurească toți preoții cei sârbești. Încât e pentru haine lungi, în Ardeal preoții uniți cei de la sate mulți sânt mai cu mare prostie decât preoții cei neuniți, că preoții cei neuniți toți au câte un rând de haine lungi, ca și cei sârbești: una dedesupt, încinsă cu brâu, alta deasupra, în loc de rasă. Iar întră uniți, mulți preoți numai barba o au lungă, hainele le sânt scurte, ca și la mireanii cei proști” (Petru Maior, *op. cit.*, p. 361-362).

lor actuală¹². De asemenea, alte acte oferă câteva exemple suplimentare pentru folosirea unor arhaisme/regionalisme în spațiul românesc, al căror înțeles este cunoscut specialiștilor. În această situație sunt termenii: «a țarcălui» (a inspecta <făcând călătorii>¹³, a cerceta, a verifica treburile bisericii¹⁴), «șpan» (vicecomite¹⁵, nobil care stăpânea sau administra un ținut¹⁶) [doc. nr. 1 și 3]; «a bintătui» (a condamna, osândi, pedepsi¹⁷), «fêrdelă» (baniță¹⁸) [doc. nr. 2]; «birșag» (amendă, gloabă în bani¹⁹) [doc. nr. 2 și 3]; «fum»

¹² Amintim aici următorii termeni: plevi» [(să se plevească)] (a se plivi/a smulge un obicei din rădăcină) [doc. nr. 2], «a ceaie» (a cere), «Credeul» (Crezul), «cârnznic» (crâsnic, țarcovnic, paraclisier, pălimar), «Păucenie»/«păucenie» ([var. poucénie, poucénii], 1. Cazanie. 2. învățătură) [doc. nr. 3], «punctum» (punct), [doc. nr. 3, 5 și 6], «părteapție» (percepere, încasare a unor taxe), «a se perțipălui» (a se percepe, a se încasa), «înștanși/inștanși» (instanțe de judecată) [doc. nr. 6], «polata» (palat), «ehhortație» (exortație), «decretotum» (decret), «puctum» (punct), «a proponălui» (a propune), «sabor» (sobor), «menție» (mențiune), «perțeptori» (perceptori), «reștanți» (restanțe), «a ecțedălui» (a excede), «a paria» (a părea), «evinție» (evicțiune), «conzolație» (consolare), «vocș» (voce), «reportum» (raport), «cauje» (cauze), «adminiștrălui» (a administra), «adminiștrăluit» (administrat), «promovălui» (promova), «a remitălui» (a retrimite), «cântăliște» (cancelarie) [doc. nr. 7], «inștrucție» (instrucțiune), «manumișie» (manumisiune, eliberare legală a unui sclav, a unui șerb), «ateștație» (atestat), «defectuș» (defect), «tacșă» (taxă) [doc. nr. 8] și zefet (zaiafet, petrecere, banchet, chef) [doc. nr. 9].

¹³ <http://dexonline.ro/definitie/tarcalui>, sub voce.

¹⁴ În Bucovina (zona Vicovului), acest cuvânt este folosit doar de către oamenii în vârstă, cu sensul de *a vorbi multe, verzi și uscate*, dar și de *a reproșa cuiva ceva cu voce ridicată, a certa, a mustra*, ceea ce ar explica de ce sensul inițial de *cercetare bisericască* a evoluat spre unul peiorativ, în care s-a reținut doar modul cum se făcea această cercetare de către mai marii bisericii, prin certarea preoților de mir și a enoriașilor, dar și vorbindu-le mult, cu și fără rost. Cuvântul provine fie dintr-un neatestat *a țarca*, cu sensul de *a cerca, a cerceta*, fie din cuvântul țarcă [1. pasăre sedentară, de talie medie, cu aripi scurte și coadă lungă, cu penaj alb-negru, foarte gălăgioasă și hrăpăreată; coțofană. 2. fig. *peior.* femeie guralivă; cf. <http://dexonline.ro/definitie/tarca>, sub voce].

¹⁵ Aurel I. Candrea, Gh. Adamescu, *Dicționarul enciclopedic ilustrat «Cartea Românească»* (DEICR), București, Editura Cartea Românească, 1931, p. 1257, sub voce.

¹⁶ Mariana Costinescu, Magdalena Georgescu, Florentina Zgraon, *Dicționarul limbii române literare vechi (1640-1780). Termeni regionali* (DLRLV), București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987, p. 286, sub voce.

¹⁷ <http://dexonline.ro/lexem/bintatui>, sub voce.

¹⁸ DEICR, p. 486, sub voce.

¹⁹ Este foarte posibil ca termenul «birșag» să provină din cuvântul «bir». Pentru sensul acestui cuvânt, vezi și *Ibidem*, p. 146, sub voce.

(gospodărie, locuință, casă²⁰), «tist» (ofițer²¹) [doc. nr. 3]; «procator» (1. persoană împuternicită. 2. avocat²²), «a celui» (a înșela, a amăgi²³), «a oblici» (a afla, a descoperi²⁴), «ocă» (cauză, motiv, pricină²⁵), «chitiia» (tichia/scufia purtată de preoți²⁶), «a se deschilini» (a se deosebi²⁷), [doc. nr. 5]; «pocaiania» (1. pocăință. 2. penitență pentru ispășirea păcatelor; prin extensie: pedeapsă, suferință, chin²⁸), [doc. 1 și 5]; «varmeghii»/«varmedghii» (comitat, județ, ținut²⁹) [doc. nr. 3 și 6]; «glajă» (sticlă³⁰), «a se spodobi» (a se arăta demn de ceva; a se învrednici³¹) [doc. nr. 6]; «sindic» (persoană care era însărcinată cu administrarea patrimoniului unei instituții, corporații, societăți etc.³²) [doc. nr. 7]; «găzdac» (om bogat³³), «sărăcuste» (1. rugăciune, sărindar; slujbă de pomenire a morților făcută în sâmbetele Postului Paștilor; 2. slujba morților, care se oficiază la 40 de zile de la moarte; 3. interval de 40 de zile; 4. (la pl., în forma sorocouste) alimente care se duc la biserică, pentru a fi sfințite și date de pomană, la Sfântul Toader; 5. (la pl.) popasurile în care se citesc Evangheliile, pe drumul de la casa mortului până la groapă; 6. praznic, ospăț la înmormântare³⁴), «parusie» (pomenirea morților la toate liturgiile de peste an³⁵) [doc. nr. 9 și 10].

În sfârșit, ele atestă și existența unor arhaisme/regionalisme necunoscute până acum, iar din conținutul acestor documente sau prin confruntarea lor cu unele studii putem stabili și sensul necunoscut pe care acestea l-au avut. Este vorba de termenii: «bobonoșag» (*credință*

²⁰ <http://dexonline.ro/definitie/fum>, sub voce. Deci, casele erau pline de fum, de unde zicala „Unde-i fum, e și căldură”.

²¹ DEICR, p. 1301, sub voce.

²² <http://dexonline.ro/definitie/procator>, sub voce.

²³ Idem, celui, sub voce.

²⁴ Idem, oblici, sub voce.

²⁵ Idem, oca, sub voce.

²⁶ DEICR, p. 262, sub voce.

²⁷ <http://dexonline.ro/definitie/deschilini>, sub voce.

²⁸ Idem, pocaianie, sub voce.

²⁹ DLRLV, p. 310, sub voce; DEICR, p. 1403, sub voce.

³⁰ <http://dexonline.ro/definitie/glaja>, sub voce.

³¹ Idem, spodobi, sub voce.

³² Idem, sindic, sub voce.

³³ Idem, gazdac, sub voce.

³⁴ Idem, saracuste, sub voce.

³⁵ Idem, parusie, sub voce.

*deșartă*³⁶), «întărcălat» (*împuternicit?*, cf. cu țarcălău = partea adăugită deasupra loitrarului, întrebuințată la căratul snopilor³⁷), «fără de lege» (fără asistență duhovnicească) [doc. nr. 1, 3]; «frăție» (rudenie), [doc. nr. 2 și 3]; «titori jurați» (cei 12 protopopi care alcătuiau Soborul Mic al Episcopiei Greco-Catolice din Transilvania; mai sunt numiți și «jurații Scaunului», «asesori»³⁸ sau «protopopi jurați»³⁹), «pleașe» (locul din creștetul capului unui preot care era ras roată⁴⁰), «povêste» (slujba liturghiei) [doc. nr. 3]; «negrijnic» (cel care nu s-a spovedit) [doc. nr. 4 «Cluciul» (carte religioasă, care corespunde, probabil, Molitfelnicului «jelgi» (giulgiu, pânză subțire și fină care se așterne peste ceva), «paști» (Sfintele daruri folosite pentru cuminecătură în Postul Paștilor) [doc. nr. 5]; «horgoși» (monedă de argint, în valoare de 17 creițari⁴¹), «măriiaș» (veche monedă austriacă, care mai era numită și crivac sau marianus, în valoare de 22 de bani⁴²), «vonaș» (vechi⁴³), «confluxuș» (ședință?), «notareș, notariuș» (protopop) [doc. nr. 6]; «alean» (împotriva) [doc. nr. 5, 6, 7]; «a se pune jos» (a se înlătura, a se interzice, a se opri) [doc. nr. 1, 2 și 6]; «a contradicălui» (a opri), «remoștrație» (demonstrație), «a refundălui» (a se completa la buget),

³⁶ Ioan Lupaș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, Nagyszeben-Sibiu, 1918, p. 72.

³⁷ Gh. Bulgăre (redactor coord.), *Lexic regional*, vol. I, București, Editura Academiei, 1960, p. 87, sub voce.

³⁸ Petru Maior, *op. cit.*, p. 229.

³⁹ Cf. *infra* doc. nr. 5.

⁴⁰ „Pleașa iaste să fie ras în creștetul capului roată fieștecare preot. Acest obicei eu nu l-am pomenit în Ardeal nici întră uniți, nici întră neuniți să fie preoții rași în creștetul capului. Iar în anul 1774 știu că la Timișoară am văzut preoți neuniți rași în creștetul capului cu potcapoc și în picioare cu călțăminte nemțească, de care m-am mirat, nevăzând până aici” (Petru Maior, *op. cit.*, p. 361).

⁴¹ N. Drăganu, *Horgoș (Hergoș)*, în „Buletinul Societății Numismatice Române”. Revistă pentru Numismatică și Științe Auxiliare, București, anul XVIII (1923), nr. 48 (oct.-dec.), p. 97-98. Deși autorul constata că „Dicționarul Academiei Române nu cunoaște numele monedei *horgoș (hergoș)*, întrebuințat de românii din Ardeal în curs de aproape 150 de ani, de pe timpul lui Leopold I” (*Ibidem*, p. 97), situația a rămas neschimbată până astăzi. Prin urmare, documentul nostru aduce încă o mențiune, alături de cele amintite de N. Drăganu, pentru folosirea acestei monede de argint în Transilvania.

⁴² Șerban Papacostea, *Oltenia sub stăpânirea austriacă (1718-1739)*. Ediție îngrijită de Gheorghe Lazăr, București, Editura Enciclopedică, 1998, p. 141. În Oltenia, în aceeași perioadă, un creițar valora 1,33 bani (*Ibidem*, p. 140).

⁴³ *O comoară de limbă. Cum vorbeau Horea, Cloșca și Crișan?*, în „Septem Castra. Blog de Provincie,” afișat de Admin. la nov 4th, 2010 (descărcat de pe adresa: <http://septemcastra.cluj.travel/2010/11/o-comoara-de-limba-cum-vorbeau-horea-closca-si-crisan/>, la 8 septembrie 2012).

«funduș» (buget), «a conșcribăului» (a consemna, a nota, a înregistra), «comișeu» (slujitor), «conșcripție» (situație), «gravaminie» (petiție, cerere), «fileriu» (mică monedă austriacă, reprezentând a o suta parte dintr-un florin), «oprire de lege» (interzicerea asistenței religioase), «contradicție» (dispută) [doc. nr. 7]; «manuteneluit» (om ce-și câștigă existența prin munca brațelor?), «șor» (renume rău în comunitate), «eclejis funduș» (buget bisericesc) [doc. nr. 8]; «fasie» (taxă, dajdie către stat) [doc. nr. 9 și 10].

Câteva din documentele pe care le edităm cu acest prilej (și numai dintre cele referitoare la istoria bisericii românilor ardeleni), au mai fost publicate în veacul al XIX-lea, în paleografie chirilică, de către Petru Maior, August Treboniu Laurian, Timotei Cipariu, Ioan M. Moldovanu sau Moses Gaster⁴⁴. Totuși, majoritatea actelor din acest grupaj par a fi inedite, deoarece nu sunt citate în lucrările de specialitate referitoare la istoria bisericii românilor din Transilvania. Din păcate, stabilirea cu exactitate a tuturor edițiilor în care au apărut unele dintre actele amintite ne-a creat serioase probleme, determinate de faptul că o serie de lucrări referitoare la istoria Transilvaniei ne-au rămas inaccesibile⁴⁵. Acest lucru va putea fi corijat ulterior, odată cu finalizarea digitalizării vechilor publicații de specialitate din bibliotecile noastre. În schimb, date fiind posibilitățile noastre de documentare mult

⁴⁴ Petru Maior, *op. cit.*; A<ugust> T<reboniu> L<aurian>, *Diplomaticul Românesc*, în „Magazinu istoricu pentru Dacia”, tomul III, București, 1846, p. 312-316 și 317; Tim<otei> Cipariu, *Acta et fragmenta historico-ecclesiastica (Acte și fragmente latine <și> românești pentru istoria beserecei române, mai alesu unite)*. Editate și adnotate de, Blasiu, Tiparul Semin(arului) diecesanu, 1865; Joane M. Moldovanu, *Acte sinodali ale baserecei romane de Alba Julia și Fagarasiu*, tom I, Blaj, 1869; M. Gaster, *Chrestomație română. Texte tipărite și manuscrise (sec. XVI-XIX) dialectale și populare*. Cu o introducere, gramatică și un glosar româno-francez de, vol. I. *Introducere, gramatică, texte (1550-1710)*, Leipzig-București, 1891.

⁴⁵ Spre exemplu, cunoaștem cu exactitate faptul că hotărârile soborului din 1675 au fost publicate și de către Vasile Mangra, *Mitropolitul Sava al II-lea Brancovici (1656-1680)*, Arad, 1906, p. 79-82 (cu o amplă analiză a lor la p. 82-92), iar actele sinoadelor din 1700 și din 1725 se regăsesc în volumul al II-lea din lucrarea lui Ioan M. Moldovanu, *Acte sinodali ale baserecei romane de Alba Julia și Fagarasiu*, apărut la Blaj, în anul 1872. Apoi, nu am putut consulta nici lucrările lui Nicolao Nilles [*Symbolae ad illustrandam Historiam Ecclesiae Orientalis in terris Coronae S. Stephani*, S.I editae, vol. I-II, Oeniponte (Innsbruck), 1885], George Barițiu [*Părți alese din istoria Transilvaniei*, vol. I, Sibiu, 1889] sau Ștefan Meteș [*Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor din Transilvania*, ediția a II-a, Sibiu, 1935].

mai mari în ceea ce privește istoria Bucovinei, putem afirma cu certitudine faptul că cele două documente referitoare la această regiune sunt inedite.

În același timp, nu putem să nu remarcăm faptul că textele documentelor publicate anterior prezintă diferențe semnificative de ortografie, fonetică și chiar de conținut față de cuprinsul documentelor păstrate în arhivele austriece. Toate aceste situații au fost semnalate în prezenta ediție prin note și completări, care pot părea obositoare din cauza numărului lor relativ mare. Prin urmare, considerăm că editarea acestor izvoare, plecând de la textul documentului de arhivă și respectând normele adoptate la editarea documentelor medievale de către autorii colecției naționale de izvoare diplomatice, *Documenta Romaniae Historica*, nu poate fi decât folositoare cercetătorilor interesați de istoria bisericii și a relațiilor sociale, de etnologie sau de filologie, cu atât mai mult cu cât vechile lucrări în care ele au fost publicate sunt rarități bibliografice.

Documente

1

1675 f.l. și zi, <Alba Iulia>

Hotărârile Soborului Mare privitoare la ținerea serviciului divin în limba română; la conduita preoților, a protopopilor și a mirenilor; la botezuri, căsătorii, divorțuri, spovedanie și înmormântări; la venitul și plata preoților de către mireni și la oprirea unor obiceiuri străvechi ale românilor.

<Așezământul vlădicăi Sava pentru folosul preoților, a bisericilor și a creștinilor din 1675>¹.

„Anul Domnului² 1675. Părintele Mitropolit Savva³, cu giurații⁴ Scaunului, cu protopopii Săborului la mănăstire, <în Bălgrad>⁵, având⁶ și purtând⁷ grije de lucrurile D(u)mnezeiești și creștinești, socotit-am și ne-am odihnit pe aceasta pentru⁸ multe lipse a preoților și a bisericilor⁹ și a creștinilor. Părintele, sfinția¹⁰ sa, cu acest prilej să iasă înțărălat cu acéste înșămănături¹¹, care ni s-au părut și le-am¹² scris. Întâiu, sânt¹³ nește înșămănături¹⁴ și îndreptături carele am făcut¹⁵ cu Săborul mare și le-am¹² luat¹⁶ toți protopopii să trăiască cu éle¹⁷, cum să véde¹⁸ din scrisorile de atunci și acélea <se> vor înșămna pe scurt¹⁹:

1. Cuvântul lui D(u)mnezău²⁰ să să²¹ vestească în limba noastră, rumânește²², creștinilor în biserică²³ și unde va trebui și va fi lipsă.

2. Care cărți sint¹³ scrisă și scoasă²⁴ pre limba rumânească să se²⁵ cetească și să se²⁵ învețe²⁶ în beserica²⁷ creștinilor și într-alte locuri unde va fi lipsă.

3. Care popă va da paștile să le poarte²⁸ mirénii pre din²⁹ afară, de nu le va <purta>³⁰ cu mâna lui, să i să ia popiia³¹.

4. Care popă să va face vornic pre la nunte și va juca³², și va umbla³³ beati³⁴ prin târgu, și va umbla³³ la cârșme³, și să face măscăriciu³⁵ și vrăjitoriu, să i să ia popiia³¹.

5. Care popă va cununa noaptea³⁶, au frăție, au fugiți de alt³⁷ poporu, sau făcători de rău, carii nu ș-au plinit pocaiania³⁸, să i să ia popiia.

6. Carii să vor căsători, popa să dea știre la biserică mai înainte³⁹ cu o săptămână și de nu să va afla între ei nici⁴⁰ o necădere⁴¹, așe-i vom cununa. Căsătoria să se²⁵ înceapă cu cuvântul lui Dumnezeu⁴² și să se²⁵ facă cu jurământ, să știe ce-i căsătoria⁴³.

7. De bobonoșaguri, ce nu iaste scris la tipic, să nu ție; acéastea⁴⁴ demult⁴⁵ s-au dati⁴⁶ la săborul tuturor protopopilor să le ție, să le vestească și să le dea popilor și creștinilor. Dirept⁴⁷ însă, părintele sfinția¹⁰ sa, ieșind⁴⁸ în țară, să țarcăluiască pre protopopi, purtatu-s-au bine în dregătoria⁴⁹ lor și cum au trăit⁵⁰ cu cuvântul⁵¹ lui D(u)mnezeu între creștini, și cu lucrul despărțaniilor și cu adaosuri(le)⁵² <țării>⁵³, ce iaste a besericilor⁵⁴? Așijdere, și popii cum s-au purtat⁵⁵ cu beserica⁵⁶, cu învățatura, cu poporénii⁵⁷ și însuși⁵⁸ cu casa sa și cu femeia⁵⁹ sa.

Așijderea⁶⁰, și pre miréni⁶¹ cum țin⁶² la biserică²³, cum cinstesc⁶³ cuvântul⁵¹ lui D(u)mnezeu⁴² și pre popa⁶⁴. Așijderea⁶⁰, și venitul⁶⁵ au plata popilor, unde cum să va cuveni, să o⁶⁶ caute; și alte lucruri ce vor fi de lipsă [să caute]⁶⁷.

1. Botezul să să facă cu apă și cu foc, așa cum iaste togmala⁶⁸.

2. Care om⁶⁹ iaste căsătorit⁷⁰ și nu va mēge la beserică⁷¹, nice cu cina D(o)mnului <să nu se împărtășească>⁷²; popii să-i dojenească și să-i învețe⁷³, iară de nu vor⁷⁴ asculta, nice la moarte⁷⁵ să nu-i cuminece. Tot⁷⁶ omul să se²⁵ cuminece⁷⁷ de 4 ori într-un an⁷⁸.

3. Când chiamă creștinii pe⁷⁹ popa la vrun bolnav⁸⁰ să-l⁸¹ cuminece și nu vor⁷⁴ să iasă după popa din casă, acolo popa să nu <mai>⁷² meargă.

4. La morți ca aceia⁸², molitvă să nu facă, nici⁴⁰ oasălor⁸³, nici⁴⁰ hainelor, nice vaci sau oi⁸⁴ preste mormânt⁸⁵ să nu dea, au găini, iară în laturi pot da. Picioarele dobitoacelor să nu le spēle⁸⁶, nice să le arză cu lumină⁸⁷ în frunte. Și colac⁸⁸ preste groapă să nu să dea. Bani⁸⁹ în groapă să nu să arunce; muierile pe ulițe să nu ție⁹⁰.

5. Cariu nu vor să-ș(i) îngroape morții luna⁹¹ sau miercurea⁹², la aceia popii să nu meargă⁹³.

6. Popii să nu facă molitvă pre dobitoace.

7. Cariu oameni sau muieri vor face foc⁹⁴ în curte la Gioi Mari sau la Blagoveștenii și vor pune masă sau⁹⁵ pâ(i)n(e) și zic⁹⁶ că vin⁹⁷ morții să se²⁵ încălzască și aruncă apă pre pajiște⁹⁸, să béie⁹⁹ morții, pre aceia¹⁰⁰ îi⁷² vor da șpanilor să¹⁰¹ nu să voru lăsa <să mai facă asta>⁷².

8. Sărbătorile drăcești, marți¹⁰² și miercuri⁹², cine va ți<ne>¹⁰³ vrăji, aceia să se²⁵ dea șpanilor, să¹⁰¹ nu să vor lăsa <să mai facă asta>⁷².

9. Pruncii să nu toace pre părésimi.

10. Cu lopata la Paști să nu să bată.

11. În luna⁹¹ de Paști în apă să nu să tragă.

12. Jocurile¹⁰⁴ de duminica¹⁰⁵ și din sărbători să se²⁵ puie jos, ci¹⁰⁶ să meargă la biserică⁷¹. Iară care nu va ținé acéstea⁴⁴, întâiu¹⁰⁷ popi(i)¹⁰⁸ voru fi fără popie, miréni(i)¹⁰⁹ fără de lége¹¹⁰, iară alții¹¹¹ să vor⁷⁴ da șpanilor.

VI(ă)d(i)ca Sava”.

Osterreiches Statarchiv, fond (Abteilung) *Allgemeines Verwaltungsarchiv*, Bestandsgruppe Unterricht und Kultus (cca. 1500-cca. 1940); Bestand Alter Kultus (cca. 1500-1848); Teilbestand: *Akatholischer Kultus* (cca. 1600-1848); Serie: *Griechisch Orthodoxer Kultus* (cca. 1600-1848); karton nr. 6, cuprinzând doc. *Konsistorien. Bukowina, Dalmatien, Galizien, Mapa*: condică, nepaginată, alcătuită din mai multe fascicule de proveniență diferită și legate la un loc; fascicolul I al condicii, copie, cu cerneală maro.

EDIȚII: Tim<otei> Cipariu, *op. cit.*, p. 145-148, text în paleografie chirilică; M. Gaster, *op. cit.*, p. 217-219, doc. nr. LXX, text în paleografie chirilică (publicat după Tim<otei> Cipariu, *loc. cit.*).

¹ Titlul documentului lipsește în textul doc. de arhivă și la Cipariu. Completat după Gaster.

² «Anul Domnului» lipsește la Cipariu.

³ La Cipariu: «Sava».

⁴ La Cipariu: «jurații».

⁵ Omis. Completat după documentul următor. La Cipariu: «cu

protopopii, în săbor, în Bălgrad».

⁶ La Cipariu: «avându».

⁷ La Cipariu: «purtându».

⁸ Formula «creștinești, socotit-am și ne-am odihnit pe aceasta pentru» lipsește la Cipariu.

⁹ La Cipariu: «bisericiilor».

¹⁰ La Cipariu: «sfînție».

¹¹ La Cipariu: «aceste sămnături».

¹² La Cipariu: «le-mu».

¹³ La Cipariu: «sâmtu».

¹⁴ La Cipariu: «sămnături».

¹⁵ La Cipariu: «făcutu».

¹⁶ La Cipariu: «luatu».

¹⁷ La Cipariu: «ele».

¹⁸ La Cipariu: «cumu se vede».

¹⁹ La Cipariu: «și acéle

- voru sămna pre
scurtu».
- ²⁰ La Cipariu:
«Dumnezeu».
- ²¹ La Cipariu: «se».
- ²² La Cipariu:
«rumânește».
- ²³ La Cipariu: «biserică».
- ²⁴ La Cipariu: «scrise și
scoase».
- ²⁵ La Cipariu: «să».
- ²⁶ La Cipariu: «învețe».
- ²⁷ La Cipariu: «biserica».
- ²⁸ La Cipariu: «porte».
- ²⁹ La Cipariu: «de».
- ³⁰ Omis. La Cipariu: «va
da».
- ³¹ La Cipariu: «popie».
- ³² La Cipariu: «giuca».
- ³³ La Cipariu: «îmbla».
- ³⁴ La Cipariu: «betu».
- ³⁵ La Cipariu:
«măscărici».
- ³⁶ La Cipariu: «noapte».
- ³⁷ La Cipariu: «altu».
- ³⁸ La Cipariu: «pocanie».
- ³⁹ La Cipariu:
«mainainte».
- ⁴⁰ La Cipariu: «nice».
- ⁴¹ La Cipariu:
«necădere».
- ⁴² La Cipariu:
«Dumnezău».
- ⁴³ La Cipariu:
«căsătorie».
- ⁴⁴ La Cipariu: «aceste».
- ⁴⁵ La Cipariu: «de
multu».
- ⁴⁶ La Cipariu: «datu».
- ⁴⁷ La Cipariu: «derept».
- ⁴⁸ La Cipariu: «eșindu».
- ⁴⁹ La Cipariu:
«dregătorie».
- ⁵⁰ La Cipariu: «trăitu».
- ⁵¹ La Cipariu:
- «cuvântulu».
- ⁵² La Cipariu: «adăulu».
- ⁵³ Omis. Completat după
Cipariu.
- ⁵⁴ La Cipariu:
«beserecilor».
- ⁵⁵ La Cipariu: «purtatu».
- ⁵⁶ La Cipariu: «beserica».
- ⁵⁷ La Cipariu:
«poporeni».
- ⁵⁸ La Cipariu: «și încăș
și».
- ⁵⁹ La Cipariu: «fomee».
- ⁶⁰ La Cipariu: «așijdere».
- ⁶¹ La Cipariu: «mireni».
- ⁶² La Cipariu: «ținu».
- ⁶³ La Cipariu:
«cinstescu».
- ⁶⁴ La Cipariu: «popi».
- ⁶⁵ La Cipariu: «venitulu».
- ⁶⁶ La Cipariu: «u».
- ⁶⁷ De prisos.
- ⁶⁸ La Cipariu: «tocmala».
- ⁶⁹ La Cipariu: «omu».
- ⁷⁰ La Cipariu:
«căsătoritu».
- ⁷¹ La Cipariu: «beserică».
- ⁷² Omis.
- ⁷³ La Cipariu: «învețe».
- ⁷⁴ La Cipariu: «voru».
- ⁷⁵ La Cipariu: «morte».
- ⁷⁶ La Cipariu: «totu».
- ⁷⁷ La Cipariu:
«cuminece».
- ⁷⁸ La Cipariu: «întru
anu».
- ⁷⁹ La Cipariu: «pre».
- ⁸⁰ La Cipariu: «la
bolnavi».
- ⁸¹ La Cipariu: «să-i».
- ⁸² La Cipariu: «la morții
casei», după care s-a
pus nota: «Aici se pare
a fi rămasu ceva afora
<afară – n. A.B.> dein
- punctului alu 4-le».
- ⁸³ La Cipariu: «oaselor».
- ⁸⁴ La Cipariu: «oi au
vaci».
- ⁸⁵ La Cipariu: «mortu».
- ⁸⁶ La Cipariu: «spele».
- ⁸⁷ La Cipariu: «lumina».
- ⁸⁸ La Cipariu: «colacu».
- ⁸⁹ La Cipariu: «banu».
- ⁹⁰ La Cipariu: «muierile
să nu țipe pre ulițe».
- În același timp, la
Cipariu, punctul 4 nu
este marcat în text,
fiind înglobat în
punctul 3, care, însă,
este editat foarte
defectuos.
- ⁹¹ La Cipariu: «lune».
- ⁹² La Cipariu:
«miercure».
- ⁹³ La Cipariu: «mergă».
- ⁹⁴ La Cipariu: «focu».
- ⁹⁵ La Cipariu: «și».
- ⁹⁶ La Cipariu: «zicu».
- ⁹⁷ La Cipariu: «vinu».
- ⁹⁸ La Cipariu: «pajește».
- ⁹⁹ La Cipariu: «bee».
- ¹⁰⁰ La Cipariu: «acei».
- ¹⁰¹ Greșit pentru «și».
- ¹⁰² La Cipariu: «marțe».
- ¹⁰³ La Cipariu: «ține».
- ¹⁰⁴ La Cipariu:
«giocurile».
- ¹⁰⁵ La Cipariu:
«dumineca».
- ¹⁰⁶ La Cipariu: «ce».
- ¹⁰⁷ La Cipariu: «întâi».
- ¹⁰⁸ La Gaster a fost omisă
terminația «pii» din
cuv. «popi(i)».
- ¹⁰⁹ La Cipariu: «mireni».
- ¹¹⁰ La Cipariu: «lege».
- ¹¹¹ La Cipariu: «alalți».

2

1675 f.l. și zi, Alba Iulia

Rânduiala Soborului Mare pentru ținerea slujbelor bisericești în limba română în toate zilele sau măcar numai în zilele de duminică, miercuri și vineri; obligația clerului de a-l pomeni la liturghii pe principele Ardealului și a mirenilor de a învăța Tatăl Nostru, Crezul și cele 10 porunci; pedepsirea preoților care vor mai sluji în limba slavă și modul în care se vor face numirile preoților în parohii.

„БѢ ЛЕАТЪ 1675, БѢ Д(Ъ)НИ¹ КРАЮА АСТЕА СЪНТ ЫН КХИРИЛИКЪ ДВѢ АПАФИ² МИХАЮ (И)³ БЛ(Ъ)Д(И)КА САВА⁴.

Rânduiala Săborului Mare, carele s-au făcut în Bălgrad.

Vlă<di>⁵ ca Sava cu toți protopopii <țării>⁶ într-acest⁷ săbor⁸ s-au <datu>⁵ înainte câteva înșămnături⁹ și îndemnături cu care să se¹⁰ dojenească¹¹ și să se¹⁰ învețe protopopii și preoții¹² care să le dea tuturor creștinilor înainte să le știe și să le ție.

1. Cuvântul lui D(u)mnezeu¹³ cu carele iaste mai de lipsă creștinilor și neînvățaților, ca și cum iaste de lipsă lumina în vrémea¹⁴ întunericului¹⁵, așa¹⁶ și cuvântul¹⁷ lui D(u)mnezeu¹³ ca să să vestească în limba noastră, rumânește, <în>³ carele ne-am născuți¹⁸, cum¹⁹ să înțeleagă toți creștinii, să vasă²⁰ <că>²¹ în toate săboarale²² mai dinnainte²³ vréme am²⁴ dojenit și am²⁴ porunciti²⁵, așa¹⁶ și acum. Iară carii să vor²⁶ afla făcând²⁷ amintirile²⁸ cu birșag²⁹, carele s-au dat în condițiile dintâiu^{29bis}, într-alți ani să va bintătu.

2. Cinsté³⁰ <în>²¹ slujba d(u)mnezeiască³¹ care³² să face în beséricile³³ creștinești, bine iaste în toate zilele să lăudăm pre Dumnezeu¹³, să nu să lipsească³⁴ bisérica³⁵ de cuvântul Sfinții³⁶ Sale, iară pentru³⁷ că văzind³⁸ noi supărarea și înpresurarea³⁹ preoților⁴⁰, carii nefiind⁴¹ puțință să se¹⁰ hrănească fără de muncă și fără de lucru, socotit-au săborul sfânti⁴², pre unde au fost⁴³ obiciaiul⁴⁴, pe⁴⁵ la orașe și pe⁴⁵ la bisérici⁴⁶, unde sint⁴⁷ mai cu dobândă și plată li să dă mai bună în toate zilele să ție slujbă în bisérica⁴⁸, iară celorlalți preoți⁴⁹ tuturor⁵⁰ depreună le poruncim lângă duminică⁵¹, miercuri și vineri și când să vor²⁶ întâmpla⁵² sărbători.

Așijderea⁵³, și în posturi să facă slujbă în toate zilele, iară de va putea pretutindenea⁵⁴ să margă⁵⁵ în toate zilele⁵⁶ la besérica⁴⁸.

3. Cum am²⁴ avut⁵⁷ și până acum⁵⁸ obiceiai și poruncă cum⁵⁹ în toate rugăciunile noastre să facem pomană pentru³⁷ măriia⁶⁰ sa craiul, milostivul d(o)mn⁶¹.

4. Despre rândul sărbătorilor, cum le-am⁶² dat⁶³ odată înainte și le-am luat⁶⁴ toți protopopii, așa¹⁶ să se¹⁰ ție; iară carii să vor²⁶ afla făcând²⁷ într-alt chip⁶⁵, să se¹⁰ bintătuiască⁷.

5. Acéle⁶⁶ lucruri carele nu să unescu⁶⁷ cu Scri<p>²¹tura Sf<ân>⁶tă și cu togmala⁶⁸ beséricii⁶⁹ noastre și până acum am²⁴ fost⁴³ poruncit⁷⁰ cum⁵⁹ să se¹⁰ plevască și să se¹⁰ puie jos, așa¹⁶ poftim și acum⁵⁸. Iară pre unde să vor²⁶ afla lucruri de-acéle⁷¹, bintătui-să-vor cum iaste rânduiala săborului.

6. Care creștin⁷² nu va învăța Tatăl Nostru, Credeul⁷, <cele>³ zéce⁷³ porunci, unii ca aceia⁷⁴ vor²⁶ fi fără legea⁷⁵ lui D(u)mnezeu¹³. Iară⁷⁶ pentru³⁷ <ca> să se¹⁰ mai întărească și pruncii, nefiind⁴¹ în șcăală⁷⁷ unde să învețe⁷⁸, tot creștinul să-ș(i) ducă pruncul⁷⁹ la besérică⁴⁸ și pop<a>⁶ după ce va isprăvi slujba <beserecei>²¹, să facă știre cum⁵⁹ să <să>⁶ strângă pruncii în biserică⁴⁸, să-i învețe cum⁵⁹ iast<e>⁶ scris mai sus.

7. Popii carii nu să nevoiesc⁸⁰ cu rumâniia⁸¹, ci⁸² tot c<u>⁶, sirbiia⁸³, unii ca aceia și lor⁸⁴ facu-și de cătră D(u)mnezeu pedeapsă⁸⁵ și de cătră poporéni⁸⁶ urăciune și săborului scădere⁸⁷, aceia cu un cuvânti⁸⁸ să să oprească⁸⁹ de popie.

8. Tot protopopul să nu primească⁹⁰ nici⁹¹ un preot⁹² în popor⁹³ până nu va aduce carte de la protopopul⁹⁴ unde au fost⁴³ mai⁹⁵ înainte⁹⁶ cum⁵⁹ s-au purtat⁹⁷.

9. Nici⁹¹ un popă în popor⁹³ fără știrea⁹⁸ protopopului să nu să togmească⁹⁹, iară carele să va togmi¹⁰⁰ fără de¹⁰¹ știre, să fie oprit¹⁰² din popie”.

<dedesupt, scris de aceeași mână și cu aceeași cerneală>:

„20 de florinți, 3 găleate și o fêrdălă⁷ și 5 cupe de grâu, 10 găleate de ovăs și 3 férdele⁷ și 6 cupe; 4 cară de fân și 50 de funți, 20 de florinți, 3 găleate și o fêrdelă⁷ și 5 cupe de grâu”¹⁰³.

Osterreiches Stataarchiv, fond (Abteilung) Allgemeines Verwaltungsarchiv, Bestandsgruppe Unterricht und Kultus (cca. 1500-cca. 1940); Bestand Alter Kultus (cca. 1500-1848); Teilbestand: Akatholischer Kultus (cca. 1600-1848); Serie: Griechisch Orthodoxer Kultus (cca. 1600-1848); karton nr. 6, cuprinzând doc. *Konsistorien. Bukowina, Dalmatien, Galizien, Mapa*: condică, nepaginată, alcătuită din mai multe fascicule de proveniență diferită și legate la un loc; fascicolul I al condicii, copie, cu cerneală maro.

EDIȚII: Tim<otei> Cipariu, *op. cit.*, p. 148-150; M. Gaster, *op. cit.*, p. 219-220, doc. nr. LXXI, text în paleografie chirilică (publicat după Tim<otei> Cipariu, *loc. cit.*).

¹ La Cipariu: a fost omisă formula «Бъ

А(ъ)ни».

² La Cipariu: «Παχέιο».

³ Omis.

⁴ În anul 1675, în zilele craiului Apafi Mihaiu și al vlădichii Sava.

⁵ Rupt.

⁶ Rupt. Completat după Cipariu.

⁷ La Cipariu: «în acestu».

⁸ La Cipariu: «săboru».

⁹ La Cipariu: «sămnături».

¹⁰ La Cipariu: «să».

¹¹ La Cipariu: «dojenescă».

¹² La Cipariu: «preuții».

¹³ La Cipariu: «Dumnezău».

¹⁴ La Cipariu: «vreme».

¹⁵ La Cipariu: «întunerecului».

¹⁶ La Cipariu: «așea».

¹⁷ La Cipariu: «cuvântulu».

¹⁸ La Cipariu: «născut».

¹⁹ La Cipariu: «ca».

²⁰ Greșit pentru «să vază». La Cipariu: «săva că».

²¹ Omis. Completat după Cipariu.

²² La Cipariu: «săboarele».

²³ La Cipariu: «dinainte».

²⁴ La Cipariu: «amu».

²⁵ La Cipariu: «poruncit».

²⁶ La Cipariu: «voru».

²⁷ La Cipariu: «făcându».

²⁸ La Cipariu: «amintrile».

²⁹ La Cipariu: «bintătuială».

^{29bis} La Cipariu: «dintâi».

³⁰ La Cipariu: «cinste».

³¹ La Cipariu: «dumnezăiască».

³² La Cipariu: «carele».

³³ La Cipariu: «bisericile».

³⁴ La Cipariu: «lipsască».

³⁵ La Cipariu: «biserica».

³⁶ La Cipariu: «Sf(i)ntiei».

³⁷ La Cipariu: «pintru».

³⁸ La Cipariu: «văzându».

³⁹ La Cipariu: «împresurarea».

⁴⁰ La Cipariu: «preuților».

⁴¹ La Cipariu: «nefiindu».

⁴² La Cipariu: «săborulu sf(â)ntu».

⁴³ La Cipariu: «fostu».

⁴⁴ La Cipariu: «obiceaiulu».

⁴⁵ La Cipariu: «pre».

⁴⁶ La Cipariu: «besereci».

⁴⁷ La Cipariu: «sântu».

⁴⁸ La Cipariu: «beserică».

⁴⁹ La Cipariu: «preuți».

⁵⁰ La Cipariu: «tuturora».

⁵¹ La Cipariu: «duminecă».

⁵² La Cipariu: «tâmpla».

⁵³ La Cipariu: «așijdere».

⁵⁴ La Cipariu: «pretutindinile».

⁵⁵ La Cipariu: «mergă».

⁵⁶ Formula «în toate zilele» lipsește la Cipariu.

⁵⁷ La Cipariu: «avutu».

⁵⁸ La Cipariu: «acumu».

⁵⁹ La Cipariu: «cumu».

⁶⁰ La Cipariu: «mărie».

⁶¹ La Cipariu: «domnu».

⁶² La Cipariu: «le-mu».

⁶³ La Cipariu: «datu».

⁶⁴ La Cipariu: «odată și

înainte, le-(a)u luat».

⁶⁵ La Cipariu: «chipu».

⁶⁶ La Cipariu: «acele».

⁶⁷ La Cipariu: «unesc».

⁶⁸ La Cipariu: «tocmala».

⁶⁹ La Cipariu: «beserecei».

⁷⁰ La Cipariu: «poruncitu».

⁷¹ La Cipariu: «de cele».

⁷² La Cipariu: «creștinu».

⁷³ La Cipariu: «10».

⁷⁴ La Cipariu: «acee».

⁷⁵ La Cipariu: «lege».

⁷⁶ La Cipariu, de aici începe punctul 7. Prin urmare, punctele 7, 8 și 9 au devenit la acest editor punctele 8, 9 și 10.

⁷⁷ La Cipariu: «șculă».

⁷⁸ La Cipariu: «învețe».

⁷⁹ La Cipariu: «pruncii».

⁸⁰ La Cipariu: «nevoiescu».

⁸¹ La Cipariu: «rumânie».

⁸² La Cipariu: «ce».

⁸³ La Cipariu: «sârbie».

⁸⁴ La Cipariu: «loru».

⁸⁵ La Cipariu: «pedepsă».

⁸⁶ La Cipariu: «poporani».

⁸⁷ La Cipariu: «scădeare».

⁸⁸ La Cipariu: «cuvântu».

⁸⁹ La Cipariu: «opre(a)scă».

⁹⁰ La Cipariu: «prime(a)scă».

⁹¹ La Cipariu: «nice».

⁹² La Cipariu: «preutu».

⁹³ La Cipariu: «poporu».

⁹⁴ La Cipariu: «protopopu».

- | | | |
|--|--|--|
| ⁹⁵ Cuvântul «mai»
lipsește la Cipariu. | ¹⁰¹ Cuvântul «de» lipsește
la Cipariu. | 4 cară de fân și 50 de
funți, 20 de florinți, |
| ⁹⁶ La Cipariu: «nainte». | ¹⁰² La Cipariu: «opritu». | 3 găleate și o fêrdeală |
| ⁹⁷ La Cipariu: «purtatu». | ¹⁰³ Textul «20 de florinți, | și 5 cupe de grâu» |
| ⁹⁸ La Cipariu: «știre». | 3 găleate și o fêrdălă | lipsește la Cipariu, |
| ⁹⁹ La Cipariu:
«tocme(a)scă». | și 5 cupe de grâu, 10 | p. 150. |
| ¹⁰⁰ La Cipariu: «tocmi». | găleate de ovăs și 3 | |
| | fêrdele și 6 cupe; | |

3

1700 septembrie 4, Alba Iulia

Hotărârile Soborului Mare privitoare la participarea protopopilor și a preoților la întrunirile viitoarelor soboare; veniturile protopopilor, preoțirea diaconilor și numirea popilor pe la biserici; oprirea preoților ortodocși de peste hotar de a sluji în bisericile unite; înfrânarea divorțurilor și limitarea hirotoniilor; curmarea căsătoriilor fugarilor, a celor înrudiți și a poporenilor din alte enorii; purtarea și îmbrăcăminte preoților; modul de judecare a pricinilor dintre preoți și mireni; pedepsele preoților și mirenilor; impunerea țărcovnicilor la biserici; dările convenite preoților de la săteni și ale protopopilor de la preoți; obligațiile sătenilor de a învăța Tatăl Nostru, Crezul și cele 10 porunci, dar și de a participa la liturghie, de a lua anafură, de a posti în cele patru posturi și în miercurile și vinerile de peste an, dar și de a se spovedi; desfășurarea tipicului bisericesc; organizarea soboarelor eparhiale de către protopopi; oprirea preoților să mai fumeze; interzicerea înjurăturilor la preoți și mireni; obligația clerului de avea în biserici icoanele lui Hristos, a Maicii Domnului și a Sfântului Nicolae, potire, odăjdii spălate și mai lungi de glezne; preoții, trebuie să-i pomenească la liturghii pe Leopold I (Leopold Ignaz Joseph Balthasar Felician), împăratul Sfântului Imperiu Roman, arhiduce al Austriei și crai al Ardealului, dar și pe Athanasie, primul mitropolit unit al Transilvaniei; pedepsirea hoților și a curvarilor de către ofițerii austrieci; oprirea logodnelor făcute fără preoți, dar și a jocurilor pe ulițele satului în zilele de duminică sau de sărbătoare.

„Ani(i) D(o)mnului 1700 septemvrie <1>¹4.

Într-această vreme² fiind Săbor Mare în Mitropoliia Bălgăradului³ de toț(i) protopopi(i) Țări(i)⁴ Ardealului cari⁵ sânt rumâni.

Noi, vl(ă)dica Athanasie am arătat pofta⁶ noastră cătră Sf(â)ntul⁷ Săbor cu acêste punctumuri⁸ și poruncim⁹ foarte tare în tot locul – în varmeghii¹⁰, în scaune, în Parți(u)m – protopopilor, preoților <și>¹¹ mirénilor cari sânt rumâni, greci, sârbi, ce sânt aici, în țară¹², ce să chiiamă¹³ Transilvanie¹⁴, pohta vl(ă)dichi¹⁵.

1. Când va rândui vl(ă)dica și cu titori(i) cari¹⁶ vor fi juraț(i) lângă vl(ă)dica, zi de săbor de toț(i) protopopi(i) țări(i)¹⁷, atunci tot protopopul cu doi¹⁸ preoți bătrâni să să¹⁹ afle la zioa cea numită a

săborului și să-i dea tot popa de cheltuială²⁰ doao¹⁸ <...., ce-i>¹¹ duce protopopului; iară care n-ar²¹ da, protopopul împreună cu acei 2²² bătrâni să-l tragă; iară²³ protopopul de nu s-ar găsi la zi²⁴, să fie lipsit de dregătorie și globit cu șasăzăci și șasă²⁵ de florinți.

2. Diiacii cari¹⁶ vor vrea să să¹⁹ preoțască²⁶, întâi²⁷ să meargă la protopop²⁸ să-ș(i) ceaie carte și cu carte de la adevărat duhovnic și să știe Psaltirea de înțăles și glasurile și toate tainele bisericii²⁹; și până nu va fi la Mitropolie patruzăci³⁰ de zile, până atunci vlădica să nu-l preoțască³¹ și popor să-i caute protopopul și să aibă a da protopopului o piiale³² de vulpe.

3. Popi(i) cari⁵ vin dintr-alte țări să nu să priimească până nu vor aduce carte de la vl(ă)dica. Așijderea, popi(i) care¹⁶ merg într-alte eparhii³³ să nu să priimească până nu vor avea carte de la protopopul lui, cum că-i om bun și ș-au plătit darea. Iară²³ cari⁵ protopop nu va face așa, să aibă vlădica a-l birșăgălui³⁴ cu 24 de florinți.

4. Protopopi(i) să nu [să]³⁵ facă despărțanie³⁶ afară, în țară sau în eparhii³³, fără numai când va fi Săbor Mare în Belgrad. Iară²³ care ar³⁷ face, să fie scăzut din toată cinstea lui și să dea și acela birșag cinci³⁸ <florinți>¹¹.

5. Cari⁵ popi vor cununa pre cari¹⁶ fug print<r>¹¹-alte sate, sau poporanul altui popă sau frății, unora ca acelora să li să ia preoția.

6. Cari diiaci vor fost curvari sau furi să nu să poată preoți.

7. Cari miréni să vor duce cu putere³⁹ pre casa popi(i)⁴⁰ sau pe⁴¹ fămeile lui sau pre marha lui fără de știrea vl(ă)dichi(i)¹⁵ sau a protopopului, uni(i) ca aceia să fie fără de lege până a-ș(i) da sama; și a cui va fi vina birșagulul Săborulu(i) Mare șasăzăci și șasă²⁵ de florinți.

8. Preoți(i) cari n-au please⁴² sau potcapăt sau vor umbla la crâjmă⁴³ sau bêt(i) pin⁴⁴ târg și nu vor umbla⁴⁵ cu haine lungi, unora ca acelora să li să ia preoția.

9. Când va avea pâră sau lege popa cu vrun⁴⁶ mirean de va căuta popa pe mirean să-l caute în fumul lui înaintea birăului sau a șpanilor. Iară când va căuta mireanul pe⁴¹ popa, să-l caute înaintea protopopului în fumu(l)⁴⁷ sau la vlădica.

10. Care popă va mărge pe⁴¹ poporul altui preot sau îi va scădea simbria sau îl va pârî la scaunul din afară, acela să să tunză.

11. Satul ce nu va îngădui pre țarcovnici⁴⁸ din⁴⁹ slujbele satului sau nu va avea țarcovnic, acela sat să fie oprit de lege până nu vor pune cârznici⁵⁰ și să-l îngăduiască din toate cheltuiălele și slujbele satului.

12. Care sat nu va da popi(i)⁴⁰ de o casă o claie de grâu și o fârdelă⁵¹ de ovăs și doao zile de lucru, acela sat să fie fără de popă, iar⁵² popa de⁵³ va ține lége(a), să să¹⁹ tunză.

13. Care popă nu va face duminecile sau sărbătorile de 3 ori slujbe și vinerile și miercurile de 2 ori și pe post în toate zilele⁵⁴, unul ca acela să fie lipsit de preoție.

14. Popi(i) să facă slujbă cât vor putea rumânește, Evangheliia și povéstea, să înțeleagă⁵⁵ creștini(i). Iară²³ care nu va povesti din Păucenie⁵⁶ în toate duminecile⁵⁷ și în toate sărbătoril(e)⁵⁸, acela popă să să¹⁹ globească cu 12 florinți, iară⁵² de nu va gândi de birșag, să fie lăpădat din⁴⁹ preoție.

15. Care oameni nu vor mérge duminecile și în sărbători la biserică și la liturghie și vor fi sănătoș(i) sau acasă, pre uni(i) ca aceia popa cu birăul și cu jurați(i) întâi să-l birșăgăluiască⁵⁹ un⁶⁰ florint⁶¹; de nu va veni și a doao¹⁸ oară, să-l birșăgăluiască⁵⁹ trei⁶² florinți; de⁶³ nu va veni și a treia⁶² oară, atunci să fie lăpădat de la biserică ca un păgân, cât nici la moarte, nici la îngropăciunea lor popă⁶⁴ să nu meargă. Așijderea, și cari nu iau nafură⁶⁵ și cari¹⁶ nu să ispoveduiesc și cari¹⁶ nu vor ști Tatăl Nostru și Credeu(l) și⁶⁶ poruncile⁶⁷, fie bătrân, fie tânăr, așa să pață și aceia.

16. Cari¹⁶ popi sânt cu a doaoa¹⁸ căsătorie, nici într-un chip să nu slujască liturghie, iară²³ de⁶³ s-ar⁶⁸ găsi⁶⁹ <slujind>¹¹, să să¹⁹ tunză de tot, să fie mirean.

17. Care popă va boteza fără⁷⁰ de mir să să lipsască de preoție.

18. Sărbătorile să să¹⁹ ție care sânt însămnate la Ceaslov cu slove roșii și au polileu și Evanghelie, acele(a) să să ție. Iar cari⁵ vor ținea într-alt chip să să birșăgăluiască⁵⁹ cu 12 florinți.

19. Care protopop(i) vor face⁷¹ săbor de eparhie și care popă nu va veni la săbor⁷¹, protopopul cu acei⁷² doi popi bătrâni și cu săborul⁷³ să-i birșăgăluiască⁵⁹ 6 florinți, fără⁷⁰ numai când s-ar⁶⁸ întâmpla să fie betégi.

20. Care logodnă să va face fără de popă, aceia să nu să cunune până nu vor da în știrea⁷⁴ protopopului sau vl(ă)dichi(i)¹⁵.

21. Care oameni nu vor ține celé⁷⁵ patru⁷⁶ posturi sau⁶³ nu vor posti cum să cade, vinerile și miercurile, în post de pște, aceia să fie lipsiț(i) de la biserică până nu-ș(i) vor cére iertăciune de la popu⁶⁴ și de la popor.

22. Cari¹⁶ preoți sânt adevăraț(i) și vor trage tăbac, măcar în ce féliu de chip, să să birșăgăluiască⁵⁹ <cu>⁷⁷ 12 flor(inți)⁷⁸.

23. Care popă sau minean va sudui de suflet sau de lége, acela să să lipsască de preoție și mireanul lăpădat ca un păgân.

24. În care biserică nu va fi icoana lui H(risto)s și a Preacesti(i)⁷⁹ și a lui Sfeti Nicolae, să să globească popa cu 12 florinți și satul cu doaozăci și patru⁸⁰ de florinț(i).

25. La care popă⁸¹ să vor găsi⁶⁹ odăjdi(i)le biséricești²⁹ nespălate sau mai scurte de glezne sau potirele și altele grozave, să să birșăgăluiască⁵⁹ cu 24 de florinți.

26. Cari popi nu vor pomeni pre înălțatul împărat Ignatius⁸² și pre coronatul craiul nostru Iosiv⁸³ Leopold și pre vl(ă)dica Ardealului, acelora li să va lua darul preoții⁸⁴.

27. În care eparhie⁸⁵ sau sat să vor afla oameni răi, hoți, curvari sau alte lucruri făcând, pre uni(i) ca aceia să-i dea în mâinile tisturilor să-i birșăgăluiască⁵⁹; ci⁸⁶ până nu să vor împăca cu bisérica, până atunci să nu-i priimească, ci să fie lăpădat(i).

28. În care sat să vor⁸⁷ face duminecile sau în sărbători jocuri cum să trag pe⁴¹ uliță sau într-alt chip, acela sat să să birșăgăluiască⁵⁹ cu 12 florinți.

Iar⁵² acéstea am îngăduit: protopopi(i) să facă despărțanii³⁶ cu știrea vl(ă)dichi(i)¹⁵, diiaci să să preoțască cari¹⁶ vor fi vrédnici⁸⁸ și învățați⁸⁹.

Osterreiches Statarchiv, fond (Abteilung) *Allgemeines Verwaltungsarchiv, Bestandsgruppe Unterricht und Kultus* (cca. 1500-cca. 1940); Bestand Alter Kultus (cca. 1500-1848); Teilbestand: *Akatholischer Kultus* (cca. 1600-1848); Serie: *Griechisch Orthodoxer Kultus* (cca. 1600-1848); karton nr. 6, cuprinzând doc. *Konsistorien. Bukowina, Dalmatien, Galizien, Mapa*: condică, nepaginată, alcătuită din mai multe fascicule de proveniență diferită și legate la un loc; fascicolul I al condiții, copie, cu cerneală maro.

EDIȚII: Petru Maior, *op. cit.*, p. 355-359 și 360, text în paleografie chirilică; A<ugust> T<reboniu> L<aurian>, *op. cit.*, p. 312-316 și 317, text în paleografie chirilică de tranziție (publicat după Petru Maior, *loc. cit.*, însă fonetica textului este diferită, fiind determinată de noua ortografie adoptată de editor. Cu acest prilej, August Treboniu Laurian parafrazează după Petru Maior inclusiv comentariul de la p. 316-317, situat între punctul 28 și fraza «iar acéstea am îngăduit: protopopi(i) să facă despărțanii cu știrea vl(ă)dichi(i). Diiaci să să preoțască cari vor fi vrédnici și învățați»); Teodor V. Păcătian, *Cartea de Aur sau luptele politice-naționale ale românilor de sub coroana ungară*, vol. I, ediția a II-a, Sibiu, Tipografia Iosif Marshall, 1904, p. 46-49, text în grafie modernă.

¹ Omis. Completat după
Maior, August
Treboniu Laurian și
Teodor V. Păcățian.

² La Maior: «vreame».

³ Așa în text. La Maior:
«Belgradului».

⁴ La Maior: «țarei».

⁵ La Maior: «care».

⁶ La Maior: «pohta».

⁷ La Maior: «svântul».

⁸ La Maior: «poncturi».

⁹ La Maior: «porăncim».

¹⁰ La Maior:
«varmedghii».

¹¹ Omis.

¹² La Maior: «țara».

¹³ La Maior: «chiamă».

¹⁴ La Maior:
«Tranjilvanie».

¹⁵ La Maior: «vlădicăi».

¹⁶ La Maior: «carii».

¹⁷ La Maior: «țarei».

¹⁸ La Maior: «2».

¹⁹ La Maior: «se».

²⁰ La Maior:
«chieltuială».

²¹ La Maior: «n-are».

²² La Maior: «doi».

²³ La Maior: «iar».

²⁴ La Maior: «să nu
s-are găsi la zi».

²⁵ La Maior: «66».

²⁶ La Maior:
«preoțească».

²⁷ La Maior: «înainte».

²⁸ La Maior:
«protopopu».

²⁹ La Maior: «besearicii».

³⁰ La Maior: «40».

³¹ La Maior:
«preoțească».

³² La Maior: «piele».

³³ La Maior: «eparfii».

³⁴ La Maior: «birșugui».

³⁵ De prisos.

³⁶ La Maior:
«despărțenii».

³⁷ La Maior: «are».

³⁸ La Maior: «cinci» a
fost omis.

³⁹ La Maior: «putere».

⁴⁰ La Maior: «popei».

⁴¹ La Maior: «pre».

⁴² La Maior: «Pleașă».

⁴³ La Maior: «cârcimă».

⁴⁴ La Maior: «prin».

⁴⁵ La Maior: «îmbla».

⁴⁶ La Maior: «un».

⁴⁷ La Maior: «fum».

⁴⁸ La Maior: «țârcovnic».

⁴⁹ La Maior: «de».

⁵⁰ La Maior: «crâsnic».

⁵¹ La Maior: «fărdilă».

⁵² La Maior: «iară».

⁵³ La Maior: «de-i».

⁵⁴ La Maior: «zile».

⁵⁵ La Maior: «înțeleagă».

⁵⁶ La Maior: «poucenie».

⁵⁷ La Maior: «dumineci».

⁵⁸ La Maior: «sărbători».

⁵⁹ La Maior:
«birșluguiască».

⁶⁰ La Maior: «1».

⁶¹ La Maior: «frorint».

⁶² La Maior: «3».

⁶³ La Maior: «să».

⁶⁴ La Maior: «popa».

⁶⁵ La Maior: «naforă».

⁶⁶ La Maior: «și» este
omis.

⁶⁷ La Maior: «porăncile».

⁶⁸ La Maior: «s-are».

⁶⁹ La Maior: «găsi».

⁷⁰ La Maior: «făr».

⁷¹ La Maior: «sobor».

⁷² La Maior: «cei».

⁷³ La Maior: «soborul».

⁷⁴ La Maior: «știre».

⁷⁵ La Maior: «céle».

⁷⁶ La Maior: «4».

⁷⁷ Omis. Completat după

Maior.

⁷⁸ «Flor(inți)» scris de
aceeași mână, cu
aceeași cerneală, dar
cu caractere
latinești.

⁷⁹ La Maior:
«Preacistei».

⁸⁰ La Maior: «24».

⁸¹ La Maior: «popi».

⁸² «Ignatius» scris de
aceeași mână, cu
aceeași cerneală, dar
cu caractere
latinești. La Maior:
«Ignățiuș».

⁸³ La Maior: «Iosif».

⁸⁴ La Maior: «preoției».

⁸⁵ La Maior: «eparfie».

⁸⁶ La Maior: «și».

⁸⁷ La Maior: «va».

⁸⁸ La Maior: «vrădnici».

⁸⁹ Fraza «Iar acestea am
îngăduit:
protopopi(i) să facă
despărțanii cu știrea
vl(ă)dichi(i). Diiaci
să să preoțască cari
vor fi vrédnici și
învățaiți» urmează la
Maior după un
comentariu
explicativ (p. 360),
iar la Laurian (p.
317) după o
parafrizare a
comentariului lui
Maior. În schimb, la
Păcățian această
explicație este
rezumată doar într-o
frază (p. 49). Toate
explicațiile amintite
constată că
Mitropolitul
Atanasie a

întâmpinat o
opozitie severă față
de punctele 2 și 4
ale hotărârii
Sinodului, așa încât
a trebuit să revină,

permițând
protopopilor să
judece pricinile de
divorț oricând, nu
numai pe vremea

Sinodului, și să accepte
preoțirea diaconilor
vrednici și învățați.

4

1711 octombrie 25, Alba Iulia

Porunca Mitropolitului Athanasie către protopopii, preoții și mirenii greco-catolici privitoare la desfășurarea botezurilor, liturghiei, spovedaniei și împărtășaniei; învățarea de către mireni a rugăciunilor «Tatăl Nostru» și «Crezul», precum și a celor zece porunci sub pedeapsa îngropării lor fără serviciu religios și departe de biserică; oprirea divorțurilor, a botezurilor fără mir și a legăturilor cu clerul ortodox din Țara Românească, Moldova și Serbia.

„Noi Athanasie, din mila lui D(u)mnezău
și a Scaunului Apostolicesc arhiepiscop i proci.

Aceasta poruncim molitvelor voastre cinstiț(i) protopop(i), preoți și miréni, după cuvântul D(o)mnului H(risto)s și după a Sf(i)nților Apostoli și după Pravila Sf(i)nților oteț(i), céle ce-s așezate și întemeiate de l(a) stăpânul H(risto)s, adecă céle șapte taine a sf(i)nteii beséricii noastre foarte tare și nemutate să le țin(e)ți.

Și întâi, botezul să nu să mai lungească, ci de a opta zi înainte să fie botezat pruncul cumu-i obiceiul Sf(i)nteii Bisérici, să nu cumva să să întâmple să moară nebotezat.

În toate duminicile și sărbătorile céle cinstite, preotul să facă sf(â)nta liturghie și oameni(i), cu mari, cu mici, să să găsească la biserică la vrémea slujbei aceștii sf(i)nte liturghii.

Așijderea, și în toate duminicile și sărbătorile să facă preotul căzanie todeauna.

Tot omul, cu mare, cu mic, de șapte ani înainte, să să ispoveduiască în tot postul, după porunca sfînteii bisérici și fiind grijit cu sf(â)nta ispovedanie să să cuminece; iară la negrijnic¹ într-acesta chip să nu să dea nicidecum sfânta cuminecătură.

Bătrâni(i) și tineri(i) să știe de rost Tatăl Nostru, Credeu(l)¹ și zéce porunci a lui D(u)mnezău. Iară care n-ar vrea să facă după porunca noastră și i s-ar întâmpla lui moarte, unul ca acela să nu să îngroape pe

lângă biserică, unde să îngroapă alți creștin(i) pravoslavnici, ci să să îngroape dinnafară¹ de beserică, nice popă să nu-i slujască, că nu-i destoinic de vrème ce însuș(i) să leapădă de rânduiala D(o)mnului nostru, a lui I(isu)s H(risto)s.

Și mai poruncim tuturor foarte tare despărțanie întru căsătorie să nu să facă mai mult nicăiri nici într-un chip. Și de s-au și făcut, să să îndirépte la loc. Și unde va fi una ca acéia, să să adune aici în săbor la Bălgrad, înaintea noastră, și vom socoti cu toți(i). Iară cari protopop ar face vro despărțanie să știe că necum protopop, ci nice popă mai mult nu va fi și toate bucatele i să vor lua.

Popi(i) cari <sânt>² cu a doao muiaré nice la liturghie, nice la ispovedanie să nu îndrăznească, nice la alte slujbe preotești să nu să întinză fără la cântare. Așijderea, și care de acum înainte să vor însura a doa¹ oară, nice cum să nu mai slujască nice o taină, ci să fie lipsit de toate trebile preoțăști și să va și globi cu șasăzăci și șasă de florinți.

Cari diiaci să vor duce într-alte țări de să vor preoți la alți arhieriei, uni(i) ca aceia să fie lipsiț(i) de toate cele preoțăști și de bucatele lor.

Noi, după porunca D(o)mnului H(risto)s și după Pravila Sf(i)ntilor Apostoli și a Sf(i)ntelor Săboară și a Sf(i)ntilor Părinți poruncim tuturor foarte tare cele ce-s oprite și legate de D(o)mnul H(risto)s și de Besérica Lui și de Sf(i)nti(i) Apostoli să le țineț(i). Iară care ar face într-alt chip, să știe că nu mulț(i) să vor mira de petrécerea acelora care vor mai bine asculta de poruncile noastre.

Scris în Bălgrad, luna lui octomvrie 25 de zile, 1711.

Iscălitu-s-au în anul D(o)mnului 1712, luna lui ianuarie, 4 zile.

Mf...³ d(a)scal <m.p.>”.

Osterreiches Statarchiv, fond (Abteilung) *Allgemeines Verwaltungsarchiv, Bestandsgruppe Unterricht und Kultus* (cca. 1500-cca. 1940); *Bestand Alter Kultus* (cca. 1500-1848); *Teilbestand: Akatholischer Kultus* (cca. 1600-1848); Serie: *Griechisch Orthodoxer Kultus* (cca. 1600-1848); karton nr. 6, cuprinzând doc. *Konsistorien. Bukowina, Dalmatien, Galizien, Mapa*: condică, nepaginată, alcătuită din mai multe fascicule de proveniență diferită și legate la un loc; fascicolul I al condicii, copie, cu cerneală maro.

¹ Așa în text.

² Omis.

³ Semnătura copistului indescifrabilă.

5

<După 1725, februarie 26>¹, Sâmbăta de Jos

Scrisoarea mitropolitului Ioan Giurgiu Patachi către protopopul Micloș de la Voila, prin care îi cere să facă sobor de eparhie și să aducă la cunoștința preoților și mirenilor din eparhia sa hotărârile Soborului Mare al Bisericii Greco-Catolice din Transilvania privitoare la: numirea unui procator pentru apărarea enoriașilor pedepsiți abuziv, dezicerea de preoții ortodocși hirotoniți peste hotar care n-au aderat la Unire și alungarea din țară a călugărilor ortodocși, interzicerea cărții *Învățătură Bisericească de cele Șapte Taine*, tipărită la Râmnic, răspopirea preoților bețivi și a celor care suduiesc și blestemă, îmbrăcăminte preoților, desfășurarea liturghiei, obligativitatea mirenilor de a merge la liturghie și a se spovedi, păstrarea cuminecăturii și împărtășirea credincioșilor, interzicerea împărtășirii cu muguri sau alte ierburi, ținerea celor patru posturi și interzicerea divorțurilor. Totodată, protopopului i se mai cere să se îngrijească de strângerea dăjdiilor vlădicești și a talerului logofătului, dar și să întocmească un catastih cu toți preoții din eparhia sa ce sunt hirotoniți în alte țări și nu au blagoslovenia Mitropolitului greco-catolic din Transilvania.

„De la H(risto)s bună sănătate îț(i)² poftim și de la noi blagoslovenie îț(i)² trimitem frății tale, cinstite protopoape Micloș³ de la Voila.

Într-acéste zile mai denainte strângându-să⁴ câțva ci<nștiți>⁵ fraț(i): protopopi, juraț(i) împreună⁶ și cu alți preoți înțălepti⁷, făcând⁸ săbor⁹, socotiră și isprăviră niște punctumuri¹⁰ pentru multe Socotéle ale Săborului Mare, care iată și frății tale le trimitem în scrisoare. Pentru aceia, cum vei priimi frăția ta această scrisoare, dé¹¹ una să strângi săbor⁹ deplin și poruncile acéstea¹² foarte pe amăruntu(l) să le arăț(i) și să le dai a înțălége¹³ tuturor preoților; iară popi(i) în toate satele, la toț(i) oameni(i), ca de acum înainte să ție și să¹⁴ plinească acéstea¹² toate supt¹⁵ acéle gloabe și pedépse oricarele¹⁶ să vor afla scrise în lontru¹⁷.

Fără¹⁸ de acésté¹⁹ porunci²⁰ ale Săborului, să aib(ă)²¹ grije frăția ta cum dăjdile vlădicești până la Sf(â)ntul²² Gheorghie să să⁴ strângă împreună cu talerul logofătului și atunci în lontru¹⁷, să să aducă venitul frății tale, pe cum au fost²³ obiceiul²⁴ în zilele altor vl(ă)dici răpăusaț(i), poți le cére frăția ta.

Apoi, v(e)i avea grije frăția ta de vei pune în catastih²⁵ toț(i) popi(i) cari s-au hirotonit într-alte²⁶ țări și pâără²⁷ acum n-au venit la noi să-ș(i) ia blagoslovenie, nici²⁸ de la noi n-au păucenii, de acéstea²⁹ câț(i) sânt în eparhiia frății tale să³⁰ putem ști”.

<urmează ca anexă la această scrisoare:>

„Socotélele Săborului Mare.

Anul 1725, luna lui februarie³¹ <zile>³² 26, Socotélele Săborului Mare. Întâi³³, pentru rânduiala³⁴ <diiacilor>³² celor împărătești cari să vor scoate să vălătuiască pentru treaba nevoilor clirosului. Așijderea³⁵, pentru procatorul împreună și plata lui.

1. Având³⁶ Săborul Mare în multe locuri nevoie, supărări și pedépse mari, pentru care măcar că să jăluiesc³⁷ pe la dregători(i) cei din[n]³⁸ afară³⁹, mai de multe ori au acela răspuns⁴⁰ să caute ce-i pedepsit(i) cu legea⁴¹ pe cea⁴² care le fac nevoia⁴³. Pentru⁴⁴ acéia, am socotit să numii⁴⁵ pe sama Săborului Mare un procator, carele să poarte de grije tuturor cât(i) or avea nevoie. Și de tocmea<la>³² lui, s-au rugat Săborul Mării Sale D(o)mnului să-l numească⁴⁶ și pe ce să va <putea>³² tocmi Măriia Sa cu dânsul⁴⁷, după acéia să va face véste pe la toț(i) protopopi(i).

2. Pentru popi(i) care s-au preoțit într-alte țări streine, în aleanul poruncilor⁴⁸ Pravili(i)⁴⁹, precum⁵⁰ spune la canoanele Sf(i)ntilor Apostoli list(u) 436, într-acesta chip nu să cade a hirotoni peste⁵¹ hotar. Iară de va face fără știrea⁵² episcopului a cui iaste⁵³ eparhiia, <acela>³² să fie nehirotonit cu cela ce au hirotonit. Și iară tâlcuiăște așa: nu-i volnic vreunul din¹¹ episcopi să hirotonească pre cineva, afară de hotarile eparhii lui. Iară cine va face aceasta fără de știrea episcopului a căruia iaste⁵³ eparhiia, să i să ia darul și lui și celuia ce l-au hirotonit pre⁵⁴ el. Deci⁵⁵, pentru⁴⁴ uni(i) ca aceștea⁵⁶, dacă nici²⁸ pe urmă n-au venit să-ș(i) ia blagoslovenie de la arhiereul său și al nostru, ci s-au lăpădat de săbor, având³⁶ vrème destulă să-ș(i) ia blagoslovenie⁵⁷, pentru⁴⁴ acéia Săborul⁹ Mare încă să lapadă de dânși(i)⁵⁸, să facă de aici încolo ce vor ști, că Săborul de grije mai mult⁵⁹ nu le va mai⁶⁰ purta nici²⁸ la o nevoi(e)⁶¹.

3. Pentru niște⁶² călugări cari să află pă⁵⁴ la unele mănăstiri de nici⁶³ să știu⁶⁴ sânt⁶⁵ preoț(i) adevăraț(i) și au slobozenie a sluji sf(i)nte taine bisericești⁶⁶ au ba și blagoslovenie de unde să cuvine luat-au au⁶⁷ n-au luat; și tătuși⁶⁸, umblă⁶⁹, celuind⁷⁰ oameni(i), deș(i) lasă mulți pe popi(i) de sat cei adevăraț(i) și merg⁷¹ la niște⁶² călugări ca aceia³ să le slujască liturghie și alte slujbe bisericești⁶⁶. De această tocmeală încă fu socoteala săborului așa cum unii călugări fără de ispravă ca aceia⁷² să iasă din țară și să n-aibă a șădea⁷³ pe la

mănăstiri nicidecum⁷⁴; iară mireanul careleș va și⁷⁵ cuteza duce jărtva la vreun călugăr amăgitor⁷⁶ ca acela, lăsându-ș(i) preotul de sat cel vrédnic, omului acelui(a) nici²⁸ la o treabă a lui să nu-i slujască popa mai mult.

4. Iară pentru niște⁶² cărțului⁷⁷ carele au ieșit⁷⁸ acum de curând⁷⁹ din Țara Rumânească, din Râmnic, și să chiiamă⁸⁰ Învățătură Bisericească⁸¹ de céle Șapte⁸² Taine, încă socoti Săborul că ori⁸³ unde să vor găsi⁸⁴ în Ardeal⁸⁵, fie la mirean⁸⁶, fie la popă, de la toț(i) să ia și să nu fie slobod a ținé nimărui, că au învățături multe ca acélea⁸⁷ carele sânt⁸⁸ în aleanul legi(i) creștinești⁸⁹ și a Sf(i)ntelor Săboară, pe cum să véde numai de acolo unde zice că să sf(i)ntéște agnețul cu acéste cuvinte, adecă: «Fă pânea⁹⁰ aceasta cinstit trupul Hristosului Tău i proci», măcar că toată Sf(ă)nta Scriptură, Cluciul, Liturghiia și alte cărți ale legi(i)⁹¹ pravoslavnice grecești⁹² așa ne arată și ne spun⁹³ că nu cu acélea⁸⁷ ci cu acéste cuvinte <să>³² sf(i)ntéște⁹⁴: «Luaț(i), mâncaț(i), acesta⁹⁵ iaste⁵³ trupul meu⁹⁶, al le<gii celei noi>⁹⁷» și potirul: «Iar(ă) bét(i) dintr-acesta toț(i) i proci». Drept⁹⁸ acéia³, să opresc⁹⁹ acéle cârticéle că au tocméle împotriva¹⁰⁰ învățăturilor cestor¹⁰¹ adevărate i proci.

5. Și pentru⁴⁴ popi(i) care merg⁷¹ la crâjmă¹⁰² și suduiesc¹⁰³, și¹⁰⁴ blastemă¹⁰⁵ au grăiesc¹⁰⁶ cuvinte de hulă, precum⁵⁰ nu să⁴ cade, popilor încă socoti ca să dea poruncă¹⁰⁷ în¹⁰⁸ toate eparhiile și să oprească toț(i) protopopi(i) pre⁵⁴ preoți(i) lor¹⁰⁹, cum de acum¹¹⁰ înainte¹¹¹ să nu cutéze a face nice unele¹¹² ca acéle, iară vare¹¹³ cine va greși într-unele¹¹⁴ ca acéstea¹⁹, să¹¹⁵ aibă protopopul a-l globi¹¹⁶ sufletește precum va socoti¹¹⁷ după greutatea¹¹⁸ păcatului. Iară de să va oblici că nu l-au globit, ci l-au iertat¹¹⁹ fără de ocă, atunci el, protopopul, sângur să fie globit cu gloaba Săborului Mare: șasăzăci și șasă¹²⁰ de florinți. Și să umble popi(i) <mai>⁹⁷ ales în sf(ă)nta besérică¹²¹ cu chitiia¹²², iară nu cu căciulă¹²³ sau cu cumănacul¹²⁴. Hainele încă să fie lungi, popești, adecăte port¹²⁵ să aibă ca acela¹²⁶ cu carele să cunoască de alți oameni miréni și să deschilinească.

6. Așa socoti și de sf(ă)nta slujbă, adecă de liturghie, cum să fie dator(i) preoți(i) în toate duminicile și sărbători<le>⁹⁷ mari a face liturghie pe la toate biséricile¹²⁷, unde sânt popi mai mulți, pe rând¹²⁸: unul într-o duminică, altul într-alta¹²⁹. Iară miréni(i) încă să meargă¹³⁰ totdeauna¹³¹ la sf(ă)nta liturghie în toate duminicile¹³² și sărbători<le>⁹⁷ mari. Și cari nu vor mérgé, să fie pedepsit(i) întâi³³ cu trei lopeț(i); a doa¹³³ oară cu șasă¹³⁴ peste acéstea¹¹⁹, <adică>⁹⁷, peste tot¹³⁵, <cu nouă

lopeți⁹⁷. Pe la Sf(i)nte Paști tot omul mai mare de șapte⁸² ani să să ispoveduiască și să să cuminece, iară varecarele¹³⁶ nu va face porunca¹³⁷ aceasta, dacă i să va întâmpla¹³⁸ unuia ca aceuia moarte, preotul nice să-l prohodească¹³⁹, nice să-l îngroape în țințirim. Pentru⁴⁴ aceștea¹⁹ toate vez(i) în Pravilă cum zice list(u) 629, cap. 807¹⁴⁰ că să cade să se¹⁴¹ păzască Biserică¹⁴² și de preoți și de miréni.

7. Preoți(i) sf(â)nta cuminecătură, supt¹⁵ gloabă de 12 florinți, să nu <o>³² cutéze ținé în casa lor, ci cu bună socotélă în răcluță frumoasă, curată, pusă¹⁴³ iar¹⁴⁴ în seculécior¹⁴⁵ de jelgi¹⁴⁶ sau de pânză curată, în biserică¹²¹ să o ție și de acolo să o ia când¹⁴⁷ va¹⁴⁸ mérge la bolnavi și iarăș(i)¹⁴⁴ să o ducă în loc înapoi de unde o au¹⁴⁹ luat, cu cinste să o puie¹⁵⁰. Iară unde să vor găsi⁸⁴ preoți ca aceia cari¹⁵¹ nu vor¹⁵² asculta de porunca¹³⁷ aceasta, <tot>⁹⁷ deauna să-l globească protopopul cumu-i scris mai sus și cu bani(i) aceia să facă <în besérecă>³² loc iscusit și vrédnic ca acela unde să se ție sf(â)nta cuminecătură¹⁵³ în toată vremea.

8. Bolnavi(i) sau betégi(i) cei de moarte, nicicum⁷⁴ popi(i) să nu-i cuminece fără de ispovedanie pe cei ce pot grăi¹⁵⁴, iară căroră li să va lega graiul, pentru⁴⁴ uni(i) ca¹⁵⁵ aceia să învățe protopopi(i) pre⁵⁴ preoți ce¹⁵⁶ să facă cu uni(i) ca aceia și cum să-i¹⁵⁷ dezlége¹⁵⁸ au să nu-i dezlége¹⁵⁸.

9. Care om nu <să>³² va ispovedui până la Paști, adecă în Septămâna¹⁵⁹ Mare, și nu se¹⁴¹ va pricestui, aceuia nicidecum⁷⁴ să nu i să déie¹⁶⁰ pască¹⁶¹.

10. Aflându-să uni(i) ca aceia⁷² cari¹⁶² în loc de paști iau¹⁶³ de mănâncă mugur sau alte eiarbi¹⁶⁴ și să lapadă de obicéiul și de porunca¹³⁷ Biséricii¹⁶⁵, de aceia⁷² să lapadă și Biserică¹⁶⁶ oare până când¹⁴⁷ nu să vor pocăi și nu să vor întoarce cu umilință și cu ascultare cătră Beserică¹²¹.

11. Preoți(i) încă să fie datori pe la Săptămâna Mare a să⁴ ispovedui în tot anul. Iară carele să va găsi⁸⁴ după Paști neispoveduit, întâi³³ să se globească¹⁶⁷ cu 12 florinți, a doa¹³³ oară cu 24, a triia¹⁶⁸ oară să i¹⁶⁹ să ia darul. Protopopi(i) pentru⁴⁴ una ca aceasta întâi³³ cu 24 de florinți să să⁴ globească, apoi cu 66, a treia¹⁶⁸ oară să fie lipsiți de deregătorie¹⁷⁰.

12. Posturile tuspatri ce sânt într-un an¹⁷¹ după obiceiul³ Sf(i)ntei Biséricii¹⁷² noastre să se¹⁴¹ ție cu socoteală bună ca și până acum de toț(i) oameni(i). Iară de să va întâmpla¹³⁸ să fie cineva foarte lipsit, unul ca acela¹²⁶ să-ș(i) afle duhovnicul numai în vréme de lipsă mare.

13. Peste¹⁷³ lucrul despărțanii¹⁷⁴, caută în Pravilă de vez(i)¹⁷⁵ cum spune Sf(â)ntul Săbor de la Carthagen(a), glava 100, unde așa grăiaște¹⁷⁶: «Cine să va¹⁴⁸ despărți de împreunare, de nu să vor împăca, ei să fie așa; iară de nu, să să îndémne cătră pocăianie¹⁷⁷». Tâl<cul>¹⁷⁸ plăcu Săborului acestuia, după a Evangheli<ei>i și Apostolului învățatură, <ca>⁹⁷ să nu-ș(i) despărță neștine muiarea¹⁷⁹ și să o scoată pentru fiecă. Iară de să va tâmpla di¹¹ în bărbat sau din muiare¹⁸⁰ să se¹⁴¹ dezlege¹⁵⁸ împreunarea¹⁸¹ și nu vor vrea¹⁸² să să împăce și să se¹⁴¹ împreune iară, să fie așa lăsaț(i) și despărțit(i) și să nu să mai atingă de altă nuntă, după cuvântul D(o)mnului, că cine zice: «Va lua lăsata¹⁸³, acela¹²⁶ precurvește, iară de să va împreuna bărbatul alții fămei sau muiarea¹⁸⁰ altui bărbat, atunci cătră pocăianie¹⁷⁷ să se¹⁴¹ aducă <și să li să dea>³² canon ca și precurvarilor»; caută de aceasta la canonul 84, al șasălea¹⁸⁴ Săbor de la Trula¹⁸⁵ și la canonul Marelui Vasilie, 9 la¹⁸⁶ 35, la¹⁸⁷ 48 și la 806¹⁰. Pentru⁴⁴ acéia, toată¹³⁵ despărțaniia¹⁸⁸ le oprêște și al nostru Săbor supt gloaba pierzării dregătorii varecine¹⁸⁹ va cuteza face lucru ca acela.

14. Aflându-să¹⁹⁰ alocuri¹⁹¹ uni(i) duhovnici ca aceia cari¹⁶², deca merg⁷¹ oameni(i) la dânși(i) și să ispoveduiesc¹⁹², <nu-l (sic!) dezleagă>³² până nu-ș(i) va (sic!) plini canonul, și le caută a să⁴ duce așa nedezelegat(i)¹⁹³, până-ș(i) pot plini canonul, iarăș(i)¹⁴⁴ cad într-alte păcate, căci¹⁹⁴ unele¹¹² canoane nu să pot plini în multă vrême. Deci¹⁹⁵, uni(i) nu vor mai fi dezlegat(i)¹⁹⁶, că tot mai pot cădea într-alte păcate până-ș(i) vor¹⁹⁷ umplé canonul. Pentru⁴⁴ acéia, să nu cumva să piară¹⁹⁸ vreun¹⁹⁹ suflet nedezelegat, tribuie să să dezlege¹⁵⁸ și să să²⁰⁰ pricestuiască d(u)hovnicii pre⁵⁴ toți cari¹⁶² cum să vor ispovedui și să-i învêțe. După acéia, cum vor putea mai curând, să-ș(i) plinească canonul, căci¹⁹⁴ că pocăința nu stă numai în¹⁰⁸ plinirea²⁰¹ canonului, ce²⁰² mai vârtos în durérea de păcate și inima cea înfrâmță a păcătoșului, pecum²⁰³ zice însuș(i) D(o)mnul că: în ce ceas să va întoarce cu toată inima sa omul păcătoș cătră Sf(i)nțiia Sa, într-acela²⁰⁴ ceas îl va ierta²⁰⁵. Pentru acéia, așa tribuie să facă și d(u)hovnicii.

Acéstea¹⁹ toate am socotit și am tocmit cu voia noastră ce-a deplin(ă)²⁰⁶, ca să fie pe loc și stătătoare. Pentru mai mare tărie și credință, puind²⁰⁷ iscălitura și pecétea²⁰⁸ noastră. Scrisă în Sâmbăta de Jos, М(ѦС)Ѧ²⁰⁹, anul și zilele cumu-i scris mai sus.

Încă s-au mai socotit și alte lucruri, carele acuma nu le-am²¹⁰ putut²¹¹ da afară, iară când¹⁴⁷ le va veni vrémea, le vei avea știre frățiia ta.

Însă aceste¹⁹ toate le poruncim²¹² să se¹⁴¹ ție și să să isprăvească²¹³ cu socoteală bună, pecum²⁰³ sânt scrise și pentru acéia le întărim cu iscălitura noastră.

Mf...²¹⁴ d(a)scal <m.p>.

VI(ă)d(i)ca Ioan”.

Osterreiches Stataarchiv, fond (Abteilung) *Allgemeines Verwaltungsarchiv, Bestandsgruppe Unterricht und Kultus* (cca. 1500-cca. 1940); Bestand Alter Kultus (cca. 1500-1848); Teilbestand: *Akatholischer Kultus* (cca. 1600-1848); Serie: *Griechisch Orthodoxer Kultus* (cca. 1600-1848); karton nr. 6, cuprinzând doc. *Konsistorien. Bukowina, Dalmatien, Galizien, Mapa*: condică, nepaginată, alcătuită din mai multe fascicule de proveniență diferită și legate la un loc; fascicolul I al condicii, copie, cu cerneală maro.

EDIȚIE: Petru Maior, *op. cit.*, p. 378-384.

¹ Datată după «Socotelile Soborului Mare», care sunt anexate acestei scrisori.

² La Maior: «iți».

³ La Maior: «Miclăuș».

⁴ La Maior: «se».

⁵ La Maior, cuv. «cinstiți» a fost prescurtat «ci».

⁶ La Maior: «împreună».

⁷ La Maior: «înțelepți».

⁸ La Maior: «făcându».

⁹ La Maior: «săboru».

¹⁰ La Maior: «punturi».

¹¹ La Maior: «de».

¹² La Maior: «aceste».

¹³ La Maior: «înțelege».

¹⁴ La Maior: «să se ție și să se».

¹⁵ La Maior: «suptu».

¹⁶ La Maior: «oarecare».

¹⁷ La Maior: «lăuntru».

¹⁸ Așa în text, pentru «în afară».

¹⁹ La Maior: «acéste».

²⁰ La Maior: «porânci».

²¹ La Maior: «aibi».

²² La Maior: «sveti».

²³ La Maior: «fostu».

²⁴ La Maior: «obiceaiul».

²⁵ La Maior: «catastiv».

²⁶ La Maior: «printr-alte».

²⁷ La Maior: «până».

²⁸ La Maior: «nice».

²⁹ La Maior: «acéște».

³⁰ La Maior: «să-i».

³¹ La Maior: «februarie».

³² Omis. Completat după Maior.

³³ La Maior: «întâiu».

³⁴ La Maior: «rândul».

³⁵ La Maior: «așijdere».

³⁶ La Maior: «avându».

³⁷ La Maior: «jeluiesc».

³⁸ De prisos.

³⁹ La Maior: «de afară».

⁴⁰ La Maior: «răspunsu».

⁴¹ La Maior: «lége».

⁴² La Maior: «aceia».

⁴³ La Maior: «nevoie».

⁴⁴ La Maior: «pintru».

⁴⁵ La Maior: «numim».

⁴⁶ La Maior: «numiască».

⁴⁷ La Maior: «dinsul».

⁴⁸ La Maior: «porâncii».

⁴⁹ La Maior: «Pravilei».

⁵⁰ La Maior: «pecum».

⁵¹ La Maior, tipărit greșit:

«pespe».

⁵² La Maior: «de știre».

⁵³ La Maior: «este».

⁵⁴ La Maior: «pe».

⁵⁵ La Maior: «dece».

⁵⁶ La Maior: «acește».

⁵⁷ La Maior: «blagoslobénia».

⁵⁸ La Maior: «dinși(i)».

⁵⁹ La Maior: «multu».

⁶⁰ Cuv. «mai» lipsește la Maior.

⁶¹ La Maior: «nevoe».

⁶² La Maior: «nește».

⁶³ La Maior: «nece».

⁶⁴ La Maior: «ști».

⁶⁵ La Maior: «sintu».

⁶⁶ La Maior: «beserecești».

⁶⁷ Cuv. «au» lipsește la Maior.

⁶⁸ La Maior: «totuși».

⁶⁹ La Maior: «înblă».

⁷⁰ La Maior: «celuindu».

⁷¹ La Maior: «mergu».

⁷² La Maior: «acéia».

⁷³ La Maior: «ședea».

⁷⁴ La Maior: «nicecum».

⁷⁵ Cuv. «și» lipsește la Maior.

- 76 La Maior: «amăgitoriu».
- 77 La Maior: «cărțalui».
- 78 La Maior: «eșit».
- 79 La Maior: «curându».
- 80 La Maior: «chiamă».
- 81 La Maior: «beserecească».
- 82 La Maior: «7».
- 83 La Maior: «oare».
- 84 La Maior: «găsi».
- 85 La Maior: «Țara Ardealului».
- 86 La Maior: «mireanu».
- 87 La La Maior: «acéle».
- 88 La Maior: «sântu».
- 89 La Maior: «crăstinéști».
- 90 La Maior: «pâniia».
- 91 La Maior: «légei».
- 92 La Maior: «grecéști».
- 93 La Maior: «spun».
- 94 La Maior: «sfîntéște».
- 95 La Maior: «acésta».
- 96 La Maior: «mieu».
- 97 Omis.
- 98 La Maior: «dreptu».
- 99 La Maior: «oprescu».
- 100 La Maior: «împrotiva».
- 101 La Maior: «céstor».
- 102 La Maior: «cărșmă».
- 103 La Maior: «suduéscu».
- 104 La Maior: «sau».
- 105 La Maior: «blastămă».
- 106 La Maior: «grăésc».
- 107 La Maior: «porăncă».
- 108 La Maior: «întru».
- 109 La Maior: «lor».
- 110 La Maior: «acuma».
- 111 La Maior: «înăinte».
- 112 La Maior: «unile».
- 113 Așa în text, pentru «oare».
- 114 La Maior: «întru unile».
- 115 La Maior: «să-l».
- 116 La Maior: «a-l globi protopopul».
- 117 La Maior: «cum va socoti sufletește».
- 118 La Maior: «greutate».
- 119 La Maior: «ertat».
- 120 La Maior: «66».
- 121 La Maior: «besérecă».
- 122 La Maior: «tichiia».
- 123 La Maior: «căciula».
- 124 La Maior: «cumănac».
- 125 La Maior: «portu».
- 126 La Maior: «acéla».
- 127 La Maior: «besérecile».
- 128 La Maior: «rându».
- 129 La Maior: «într-altă».
- 130 La Maior: «margă».
- 131 La Maior: «totdeuna».
- 132 La Maior: «dumineci».
- 133 La Maior: «do<ua>».
- 134 La Maior: «6».
- 135 La Maior: «toate».
- 136 Așa în text, pentru «oarecare».
- 137 La Maior: «porăncia».
- 138 La Maior: «tâmpla».
- 139 La Maior: «provodéscă».
- 140 «w3» în text. Probabil greșit pentru 77 («3»).
- 141 La Maior: «să».
- 142 La Maior: «Sfânta Beséreca».
- 143 La Maior: «în răcluțe frumoase, curate, puse».
- 144 La Maior: «iară».
- 145 La Maior: «săculețuri».
- 146 La Maior: «giulgiu».
- 147 La Maior: «cându».
- 148 La Maior: «vor».
- 149 La Maior: «o a<u>».
- 150 La Maior: «pue».
- 151 La Maior: «carele».
- 152 La Maior: «va».
- 153 La Maior: «cumenecătură».
- 154 La Maior: «fără de ispovedanie înăintre carii vor putea grăi».
- 155 Formula «unii ca» lipsește la Maior.
- 156 La Maior: «cum».
- 157 Litera «-i» lipsește la Maior.
- 158 La Maior: «deslége».
- 159 La Maior: «săptămâna».
- 160 La Maior: «diia».
- 161 La Maior: «pasca».
- 162 La Maior: «carii».
- 163 La Maior: «eia».
- 164 La Maior: «erbi».
- 165 La Maior: «besérecii».
- 166 La Maior: «beséreca».
- 167 La Maior: «să fie globit».
- 168 La Maior: «tréia».
- 169 La Maior: «să [să] i».
- 170 La Maior: «dearegătorie».
- 171 La Maior: «anu».
- 172 La Maior: «besérecii».
- 173 La Maior: «pentru».
- 174 La Maior: «despărțénii».
- 175 La Maior: «caută de vezi în Pravilă».
- 176 La Maior: «grăéște».
- 177 La Maior: «pocanie».
- 178 Omis. La Maior: «tâlc».
- 179 La Maior: «muérea».
- 180 La Maior: «muére».
- 181 La Maior: «împreunare».

- ¹⁸² La Maior: «vre».
¹⁸³ Așa în text, pentru «femeia lăsată (părăsită)».
¹⁸⁴ La Maior: «a șaselui».
¹⁸⁵ La Maior: «Trulla».
¹⁸⁶ La Maior: «la» a fost citit ca numărul «11», adică 31.
¹⁸⁷ Cuv. «la» lipsește la Maior.
¹⁸⁸ La Maior: «despărțaniile».
¹⁸⁹ Așa în text, pentru «oarecine».
¹⁹⁰ La Maior: «aflându-se».
¹⁹¹ La Maior: «1 (1a) locuri».
¹⁹² La Maior: «să să ispoveduiască».
¹⁹³ La Maior: «nedeslegați».
¹⁹⁴ La Maior: «căce».
¹⁹⁵ La Maior: «déci».
¹⁹⁶ La Maior: «deslegați».
¹⁹⁷ La Maior: «până și-or».
¹⁹⁸ La Maior: «piară».
¹⁹⁹ La Maior: «vrnun».
²⁰⁰ Cuv. «să» lipsește la Maior.
²⁰¹ La Maior: «plinire».
²⁰² La Maior: «ci».
²⁰³ Așa în text, pentru «precum».
²⁰⁴ Așa în text, pentru «într-acéla».
²⁰⁵ La Maior: «erta».
²⁰⁶ La Maior: «ce deplin».
²⁰⁷ La Maior: «puindu».
²⁰⁸ La Maior: «pecétia».
²⁰⁹ Luna.
²¹⁰ La Maior: «le-<a>m».
²¹¹ La Maior: «pututu».
²¹² La Maior: «porâncim».
²¹³ La Maior: «isprăviască».
²¹⁴ Semnătura copistului indescifrabilă.

6

1734 mai 16, Beia (Cetatea de Baltă)

Hotărârile Soborului Mare convocat la curtea vicarului general greco-catolic, protopopul Nicolae din Baia, de lângă Blaj referitoare la: dările preoților, la taxa de trei măriși cuvenită preotului pentru cununie, încetarea aducerii de preoți ortodocși de peste hotar, interzicerea slujirii Sfintele Taine în pahare de lemn sau de sticlă, oprirea preoților să-și mai facă singuri antimise sau să folosească mir vechi, nelăsarea preoților căsătoriți a doua oară să mai slujească liturghia, aceștia putând doar să boteze, să îngroape și să cuminece, precum și la transferul unor atribuții judecătorești ale episcopului unit către protopopii de Juc și Beia.

„Anii D(o)mnului 1734, m(easen)ța maiu 16 zile, adunându-să Săbor Mare în varmeghiia¹ Cetăț(i) de Baltă, în sat(ul) Beia, la curtea cinstitu(i) notariuș și protopop Niculae de la Beia, unde pentru întocmirea și chivernisirea ci(nstitului) cler al nostru, văzând a fi de lipsă lângă célelalte, mai în trecuți(i) ani date afară punctumuri și așăzări, s-au mai adăugit:

1. Pentru céle peste măsură înmulțite nevoi și greutăți(i) ale clerului și alte pricinii mare, fiind de lipsă au m(ă)riia sa au trimiși¹ mării sale, a méрге în sus pentru céle de lipsă a le căli, s-au rânduie și s-au aruncat de tot popa câte patru horgoș(i)¹, după norma care s-au dat dăjdile și s-au rânduie ci(nstitul) notariuș spre părțea² banilor, ca până la Simpetru să să perțipăluiască³ fără de reștanție¹.

2. Punctumurile céle din anul trecut, 1732 septemvrie zile 2, date sau confirmăluite și în prea nemișcata ținéra și observație, tuturor s-au poruncit – afară de punctumul al patrusprăzécele(a), care s-au așăzat – cum acei trei măriiaș(i)¹ să fie ai preotului care cunună pentru osteneala lui, rămâind nemutate célelalte care sânt scrisă într-acelaș(i) punctum.

3. Rânduitu-s-au și s-au așăzat și aceasta: pentru mai bună rânduială și priimiré a cinului preoțască, cum cei ce vor vrea să priimească¹ darul preoției, mai întâi să-ș(i) aducă recomandăție de la Săborul Mic din eparhie în care lăcuiaște despre viață, învățătură și slobozeniia lui și cum că-l voiaște satul și iaste loc de lipsă⁴. Așa, după acéia, priimindu-l¹ și de la măriia sa d(o)mnul vl(ă)dica examen, să să spodobască¹ cu darul sf(i)nteii preoții. Iară cine ar face răcomendație vicleană, să-ș(i) piardă toată cinstea.

4. Oare cine nebăgând de samă porunca Sf(i)nteii Besérici¹, fiind în țară și în scaun episcop, ar îndrăzni și s-ar duce într-alte țări și s-ar preoți, unul ca acela întâi să să globească cu 66 de flor<inți>⁵, apoi de toată cinstea lui să să puie jos, adecăte¹ nimică să nu-i folosească darul care l-au luat în aleanul S(fintei) Pravili.

5. Cu necuviință¹ lucru(l) fiind a sluji Sf(i)nteile Taine în păhar de lemn și de glajă¹. Drept aceia, s-au părut S(fântului) Săbor ca până în 2 luni dându-i-să înainte, unde nu vor fi céle mai sus scrise potire, antimise să-ș(i) ia, iară care nu-ș(i) vor lua, să meargă protopopul acolo, la satul acela, și să le déie, luând pentru dânsăle plata îndoită jumătate, adecă să fie pentru osteneala lui⁶.

6. Oare cine dintră preoți ar îndrăzni și ș-ar face șie<și>⁵ antimis, să să globească cu 12 florinți.

7. Datori iaste tot preotul să-ș(i) ia mir nou și cu cel vechiu, căruia doară și mirosul i s-au schimbat, să nu îndrăznească <a>⁵ unge pe nimenea, supt grea gloabă.

8. Celor ce au trecut mai-nainte vréme hotarul s(fintelor) canoane și au luat a dou<-a>⁵ căsătorie, slujba S(fintelor) Taine <să>⁵ opréște. Numai a boteza, a îngropa și a cumineca, iară alte slujbe nicidecum, măcar de ar fi și vréme de lipsă⁷.

9. Făcutu-s-au ruptoare cum s(fintele) antimisă să să déie cu 2 flor(inți) vonași¹.

10. Pentru că multe cheltuiale fac ci(nstiții) protopopi pe la săboară, li s-au rânduit pe an de la un popă 2 horgoș(i)¹, adecă lângă horgoșul¹ care li s-au dat până acum, li să mai d<e>a unul.

11. Pentru ca și măria sa d(o)mnul vlădica să să mai ușureze de greutățile și supărările înștanșilor⁸, care p[r]ea îl supără și înștanși(le)⁸ să să ușureze, de mult s-au părut S(ântului) Scaun ci(nstitului) notariuș, care și(i) în eparhiia sa cu așășor¹, de câte ori va fi confluxuș¹ a Înălțatului Gubérnium, totdeauna și frățiiilor sale⁹ cu 2 săptămâni înaintea Gubérniumului să facă săbor particulariș¹, unde, afară din lucrurile care să cuvin sânșur arhierieului a le judeca: ale căsătorii preoți(lor), au la dis[p]enzație¹⁰ și alte care din fire să cunosc Scaunului arhieresc a să cuvini, célelalte toate să le îndireptéze¹¹. Și fiind lucruri mari, însuș(i) să meargă unde va fi m(ăria sa), d(omnul) vl(ă)dica, să le comunicăluiașcă¹: când va d(o)mni m(ăria) sa la Gherla și la Cluj ci(nstitul) notaresș¹ de la Juc, <iar>⁵ când va fi în Sibiu ci(nstitul) notariș de la Beia. Iară când vor fi lucruri mai mici, prin scrisoare să le comunicăluiașcă¹, când va fi voința m(ăriei sale), d(omnului) vl(ă)dica.

Extra datum ex Generali Synedria Venerabilis Cleri Graeci Ritus Uniti Transylvanie die 28^{ua} Maji, An(n)o 1734 in possessione Beenye Cottu¹² de Kükülö celebrata per Nicolaum Papp de Benye Ritus Graeci Uniti Generalem Vicar et Protonotarium.

M...¹³ d(a)scal <m.p.>”.

Oesterreiches Statarchiv, fond (Abteilung) *Allgemeines Verwaltungsarchiv, Bestandsgruppe Unterricht und Kultus* (cca. 1500 – cca. 1940); *Bestand Alter Kultus* (cca. 1500-1848); *Teilbestand: Akatholischer Kultus* (cca. 1600-1848); Serie: *Griechisch Orthodoxer Kultus* (cca. 1600-1848); karton nr. 6, cuprinzând doc. *Konsistorien. Bukowina, Dalmatien, Galizien, Mapa*: condică, nepaginată, alcătuită din mai multe fascicule de proveniență diferită și legate la un loc; fascicolul I al condicii, copie chirilică și latină, cu cerneală maro.

¹ Așa în text.

² Așa în text, pentru «percepția» (= strângerea).

³ Așa în text, pentru «perceapă» (= strângă).

⁴ Adică fără preot.

⁵ Omis.

⁶ Adică, în satele cu potire de argint preoții

primeau antimis, iar în satele cu potire de lemn sau glaje, protopopul nu le da antimis, așteptând ca în două luni acestea să-și facă rost de potir de argint. Dacă nu-și înzestra biserica cu potir de argint, el plătea odată și

jumătate costul antimisului pe care-l plăteau popii cu potire de argint (n. – A.B.).

⁷ Adică nu era preot în sat.

⁸ Așa în text, pentru «instanțe». Probabil se deplânge activitatea judecătorească a episcopului, căci

interzicerea
divorțurilor sigur a
declanșat o pleiadă de
proces, pe care el le
judeca personal (v.
actele anterioare ale
soboarelor uniților din
Transilvania).

⁹ Este vorba de cei doi

notariuși din
Transilvania: cel de la
Juc și cel de la Beia.

¹⁰ Așa în text, pentru
«dispensă».

¹¹ Adică o parte din
procesele mărunte să
fie judecate de cei doi
notariuși.

¹² Este foarte posibil ca
numele «*Cottu*» să fie
o prescurtare,
deoarece are siglă
deasupra.

¹³ Semnătura copistului
este indescifrabilă.

7

1742 mai 3, Blaj

Hotărârile Soborului Mare referitoare la: decretul Împărăției pentru teologul iezuit, banii mănăstirii unite, abaterile preoților, acoperirea cheltuielilor de participare la soboare ale episcopului și ale protopopilor, întocmirea situațiilor cu preoții din eparhii hirotoniți peste hotar și a celor cu a doua căsătorie, aflarea celei de-a doua Diplome Leopoldine pentru lămurirea situației părintelui teolog, catehizarea sătenilor de către preoți, cercetarea de către protopopi dacă se slujește liturghia în biserici și a modului în care preoții botează, spovedesc și săvârșesc liturghia, cu obligația de a-i învăța pe cei care nu știu bine serviciul religios unit, îmbrăcăminte preoților, globirea protopopilor care n-a administrat bine veniturile mănăstirii, tocirea unui procurator pentru rezolvarea unor probleme bisericești, introducerea registrelor bisericești de stare civilă pentru românii uniți, măsurile luate pentru oprirea trecerii românilor uniți la ritul latin, accesul românilor în seminariile catolice și neprimirea hirotoniilor făcute peste hotar. Totodată, se hotărăște ca interzicerea asistenței religioase pentru creștinii uniți să nu se mai facă fără judecată.

„Anul 1742, maiu 3 zile. Din porunca mării sale d(o)mnului [d(o)mnului]¹ Ioan Inochentie Klein L. B. de Sad, din mila lui Dumnezeu Scaunului Apostolicesc rumânilor, grecilor, rușilor și sârbilor uniți din legea grecească episcopului Făgărașului i proci. Făcându-să săbor mare în Blaj în polata numitului d(o)mnî, acéstea s-au isprăvit [după ce au făcut măriia sa ehhortație]².

Socotințele și așezământurile zilii dintâiu.

1. După ce au făcut măriia sa ehhortație la Sfântul Săbor, au dat măriia sa oarecaré porunci apostolicesci a preasfințitului patriarh prin apostolicesca nunțiatură³ trimisă, care fiind multe și lungi, au socotit Sfântul Săbor întâiu să se cetească deosebi.

2. S-au cetit decretotum înălțatei crăiesii pentru părintele pater theolog și alte punctumuri s-au proponăluit de la măriia sa d(o)mnul

vl(ă)d(i)ca, la care nefiind față, măriia sa d(o)mnul și părintele pater theolog în sabor au așezat într-acesta chip⁴:

Întâiu. Pentru părintele pater theolog, socoti S(fântul) Săbor⁵ de vrême⁶ ce în decretomul⁷ acesta a⁸ înălțatei crăiasii⁹ să face menție¹⁰ de¹¹ diploma¹² a doaoa¹³ a⁸ înălțatului oarecând împărat Leopold și luund³ D(u)mnezeu bătrânii S(fântului) Săbor⁵, carii doară au avut cunoștință de acea milostivă¹⁴ diplomă, socoti S(fântul) Sobor¹⁵ să se¹⁶ céie¹⁷ acea diplomă în or(i)ghinaleș¹⁸ de față ca să vază și să se¹⁶ luminéze¹⁹ mai bine Sfântul Sobor în²⁰ ce chip au fost rânduit lângă arhiereu și cinstitul²¹ cler din Ardeal²² <un>²³ theolog, apoi să va face socotința desăvârșită.

2. Pentru banii sfintei²⁴ mănăstiri, <socotința>²³ S(fântului) Sobor⁵ iaste aceasta: banii²⁵ carii²⁶ s-au strâns până acum și nu s-au dat²⁷, de vrême ce această fundație iaste supt²⁸ contradicție, și, după condițiile supt care au făgăduit ci(nstitului)²¹ cler acei bani, n-am dobândit nici²⁹ o mângâiere³⁰; până vom căpăta³¹ evincție³² și, după numitele condiții, va vedea ci(nstitul)²¹ cler mângâiere³³, să se¹⁶ ție la mâna perțepitorilor rânduiți, iară carii³⁴ nu s-au strâns și s-au aruncat³⁵, să se¹⁶ strângă împreună cu <toate>²³ reștanțiile anilor³⁶ trecuți și să se¹⁶ adminiștrăluiască³⁷ la mâna perțepitorilor; iară acum, să nu să arunce acei galbeni³⁸ până, precum mai sus s-au însămnat, vom dobândi evincție³² și, după acélé³⁹ condiții, conzolație⁴⁰.

3. Cu o inimă și cu un vocș, S(fântul) Sobor Mare⁴¹ să așe(a)ză pe aceasta cum <în Săborul Mic>²³ de va ețedălui vrun preot <în ceva>²³ împotriva pravilii și a sfintelor canoane⁴², ci(nstit)²¹ protopopul⁴³ locului⁴⁴ să rânduiască om care să-l⁴⁵ pârască au însuși protopopul⁴³ de va vrea să se⁴⁶ pârască; iară în aleanul vrunei³ cinstit²¹ protopop⁴³ de va fi lipsă pentru oarecare necuviințe a lui, să se tragă la judecată⁴⁷, atuncea⁴⁸ măriia sa d(o)mnul⁴⁹ vlădica cu preaci[ci]¹(nstiții) vicariuș⁵⁰ să rânduiască pre⁵¹ cine vor⁵² judeca⁵³ a fi⁵⁴ vrédnic dé ceea⁵⁵ treabă; dară⁵⁶ alt⁵⁷ sindic să nu să rânduiască, fiindcă până acum acest obiciaiu n-au fost în cinstitul²¹ cler <că să fie sindic>²³. Așijderea⁵⁸, și⁵⁹ alte obiceiuri care n-au fost până acum în cler⁶⁰ să contradicăluiesc să nu să facă.

4. De lipsă au⁶¹ socotit⁵³ Sfârntul Săbor⁵ cum la această <viitoare>²³ Dietă să fie lângă măriia sa d(o)mnul vl(ă)d(i)ca⁶² preaci(nstiții) vicariuș(i)⁶³, carii pentru cheltuială, precum s-au fost așezat mai înainte vrême⁶⁴, să aibă talerii⁶⁵. Însă, tâmplându-să a zăbăvi

în Sibiiu³ vreme multă și pentru acéia a chieftui⁶⁶ mai mult decât taleri(i)⁶⁵ rânduî(i), pe aceea⁶⁷ vor face sfințiile sale⁶⁸ credincioasă remoștrație să se¹⁶ refundăluiscă de la ci(nstitul)²¹ cler. Așijderea, din fundușul carele³⁴ iaste, să rânduiesc o sută de galbeni ca, fiind lipsă ca acéia, să să dea la vrun patron, să aibă unde să întinde⁶⁹ măriia sa⁷⁰ <d(omnul) vlădica>²³ cu preaci(nstiții) vicariuși⁶³.

5. Fieștecare protopop⁴³ după aceasta⁷¹ să strângă sobor⁷² de eparhie și să scrie cu dreptate câți(i)⁷³ preoți are în eparhie, de la cine⁷⁴ hirotoniți, carii n-au păucenie și câți într-acesta an⁷⁵ s-au preoțit într-alte țări și câți sânt cu a doaoa căsătorie, care toate să se¹⁶ trimiță unde va porunci măriia sa prin comișeu; iară, să se¹⁶ facă conșcripție pentru fundușurile și lucrările bisericești⁷⁶, Sfântului Săbor⁵ nu i să păru a fi de lipsă⁷⁷, fiindcă până acum încă⁷⁸ s-au⁷⁹ conșcribăluit prin cânăliște iară nice un folos n-au cunoscut ci(nstitul) cler⁸⁰.

Socotințele și așezământurile zilii a doao, adecă mai patru zile⁸¹.

Mai înainte s-au cetit punctumurile zilii dintâiu⁸², fiind față măriia sa⁸³ d(o)mnul vl(ă)dica⁸⁴ și părintele⁸⁵ pater⁸⁶ theolog apoi, ieșind afară măriia sa d(o)mnul vl(ă)d(i)ca și ci(nstitul) theolog. au rânduî Sfântul Săbor ce ci[ci]¹(nstiții)³ protopopi Maniu de la Armeanii și Nicolae Balomireanul ca să ceie de la măriia sa d(o)mnul vl(ă)dica diploma a doaoa³ a înălțatului oarecând împăratî Leopold, carii au adus de la măriia sa acest reportum, cum adecă măriia sa ar fi răspunsî că acea diplomă nu-i în mâna mării sale, nice nu știe unde-i, ce numai paria³ scoasă din Cânălăriia Ardealului din Beciu. După acéia, s-au făcut acése așezământuri⁸⁷:

1. Foarte de folos și de lipsă lucru socoti S(fântul) Săbor cum preoții în fiește⁸⁸ sat să facă cateheziș⁸⁹ sau învățătură creștinească și pentru acéia la toată besérica⁹⁰ preoții⁹¹ datori să fie a cumpăra batăr un cateheziș⁹².

2. Tot ci(nstitul) protopop să-ș(i)⁹³ cêrce preoți(i)⁹¹ cum botează, ispoveduiesc și slujesc sfânta²⁴ liturghie și carii nu vor ști, au să-i învețe însuș(i) ci(nstitul) protopop, au cunoscând în eparhiia⁹⁴ sa preoți ca aceia⁹⁵ vrédnici să-i rânduiscă ca să învețe⁹⁶ pre⁵¹ cei neînvățați. Iară pentru osteneală, precum să vor putea împăca să dea⁹⁷; însă mai pe urmă tot să-i cêrce⁹⁸ și protopopul⁴³, iară de s-ar⁹⁹ afla vruni(i)¹⁰⁰ așa tari la cap cât să nu-i poată acei preoți rânduîți sau protopopul⁴³ îndrepta, să se¹⁶ trimiță <aici>²³ la Episcopie¹⁰¹.

3. Caujele¹⁰² céle mai mari și gréle, mai vârtos a căsătoriilor¹⁰³, să le trimiță ci[ci]¹(nstiții)²¹ protopop(i) la scaunul arhieresc.

4. Să se¹⁶ dea poruncă preoților cum fieștecare până în 3¹⁰⁴ luni să-ș(i) facă haine lungi, batăr și din materie mai proastă sau și de pănură, decă¹⁰⁵ nu va avea putere <să-și facă>¹⁰⁶ de postav. Așijderea, și potcapiu. Iară care nu ș-ar face și i s-ar întâmpla vreo supărare, a unuia ca acela nu i să va asculta plânsoarea.

5. Lângă milostiva¹⁰⁷ porunca înălțatei crăiesii⁹, nepuindu-să S(fântul) S(obor)¹⁶ împrotivă¹⁰⁸, ci(nstitul) pater theologî¹⁰⁹ Bolog Iosef rămâne în cinstea care au fost până acum, iară scoțindu-să <acăia>²³ a doaoa¹³ diplomă a înălțatului oarecând împărat Leopold¹¹⁰ în orighinaliș¹⁸ și stând¹¹¹ în puterea sa, atunci¹¹² să va face pentru sfinția sa numitul theolog céle¹¹³ desăvârșit(e) așezământuri. Însă până vom dobândi acea diplomă în orighenaleșu¹⁸ și ci(nstitul)²¹ cler va căpăta răspuns de la Înălțata Curte¹¹⁴ la gravaminile care au dat și pentru rândul theologului, ca să poată și sfinția¹¹⁵ sa în deregătorii¹¹⁶ sa pe lége mérge și ci(nstitul)²¹ cler sfinții sale¹¹⁷ să se¹⁶ poată încrede, poftéște¹¹⁸ S(fântul) S(obor) sfinția¹¹⁵ sa să puie jurământî¹¹⁹ după obiceiai¹²⁰, care nu numai în ci(nstitul) cler, ce și în fieștecare scaun să ține.

6. Oricarele¹²¹ dintre¹²² ci[ci](nstiții)¹²³ protopopi⁴³ s-ar dovedi că obicinuitele mării sale venituri sau galbenii¹²⁴ sfinteii mănăstiri n-au adminiștrăluit¹²⁵ sau n-ar adminiștrălui¹²⁶ cu dreptate¹²⁷, unul ca acela întâiu¹²⁸ și a doao oară¹²⁹ să se¹⁶ globească cu <câte>²³ 66 de florinți¹³⁰ și să întoarcă tot ce au mâncat până la un filériu¹³¹, iară a triia¹³² oară să-ș(i) piarză și cinstea¹³³ și așijderea⁵⁸ să plătească. <[Însă judecă S(fântul) S(obor) cum după obiceiaiul cel vechiu, unde să va judeca cu tot Săborul Mic birșag de 24 de fl<orin>ți, fiindcă veniturile ci[ci]¹(nstiților)³ prot(opopi) s-au înpuținat, nice nu pot scoate deplin precum judecă, încât ar putea dobândi să rămâie prot(opopilor)] (sic!)>¹³⁴.

7. Pentru rândul procuratorului, fiindcă mare lipsă are cinstitul²¹ cler de om ca acela care să poată promovălui lucrurile ci(nstitului) cler, mării sa d(o)mnul¹³⁵ vl(ă)d(i)ca și preacinstiții¹³⁶ vicareși⁶³ aflând om care ar lua această slujbă în sine, să-l togmească¹³⁷ și apoi, văzind togmeala¹³⁸, va afla funduș(ul) <S(fântului) S(obor)>²³ pentru plată.

8. Cunoscând S(fântul) S(obor) stradanii¹³⁷ și părințasca mării sale spre <folosul>²³ cel de obște a clerului sânguință¹⁴⁰, dobândind ci(nstitul) cler ceva conzolație⁴⁰, afară din fundușul ce s-au rânduie mării sale¹⁴¹ din banii²⁵ ci(nstitului) cler pentru chieltuială¹⁴², S(fântul) S(obor) va sili a să arăta cu mulțamită răsplătitoriu.

9. Cu de-adinsul să cerceteze ci[ci]¹(nștiții)³ protopop(i)⁴³ dumineca și alte sărbători face-să sfânta liturghie în toate beséricile^{143?} Și unde nu să va face, să birșegăluiască¹⁴⁴ după datele mai-nainte¹⁴⁵ vréme a S(fântului) S(obor) Mari¹⁴⁶ Așezământuri.

10. Așezat-au Sfântul Săbor⁵ și aceasta: ca¹⁴⁷ la fieștecare biserică¹⁴⁸ să se facă cărți în care să se¹⁶ însămneze numele celor ce să botează, ce să cunună și ce are S(fânta) Biserică¹⁴⁸, precum și la alte neamuri iaste.

11. Cinstiți(i) protopopi¹⁴⁹ mai mare grije și osârdie să aréte în supărările preoților, ca să nu să îngreioieze¹⁵⁰ cu toate <pricinile de judecată>¹⁰⁶ Scaunul Arhieresc; și caujele mai mici să nu le îndrepteze la scaunul mării sale domnului vl(ă)d(i)ca¹⁵¹. Așijderea, din Scaunul Arhieresc¹⁵² <și>²³ caujele <mai mari>¹⁵³, de nu vor fi întâiu¹⁵⁴ cernute în scaunele¹⁵⁵ mai de jos, să să remităluiască la scaunul protopopescă¹⁵⁶.

12. Pentru că mare scădere și pagubă sânte¹⁵⁷ clerul și neamul nostru rumânesc unit din Ardeal din trecerea rumânilor la ritușul lătesc, cu smerenie să roagă Sfântul Săbor⁵ mării sale ca să se¹⁵⁸ sârguiască împreună cu părintele⁸⁵ pater theolog a dobândi de la preosfințitul¹⁵⁹ patriarh apostolicească poruncă cum nimene¹⁶⁰ din ritușul nostru cel grecesc uniti¹⁶¹ să nu fie slobod a tréce la ritușul lătesc, precum aceasta și în Țara Leșască s-au oprit, care milă dobândindu-o, nimene dintre¹²² pravoslavnicii¹⁶² noștri cari să află supt ascultarea aceștii Episcopii să nu îndrăznească a-și da pruncii <săi>²³ la învățătura calvinilor, mai vârtos, când ajung¹⁶³ la școale mai de sus. Aceasta încă să sârguiască ci(nstitul) theolog¹⁶⁴ cum feciorii¹⁶⁵ rumânilor să se¹⁶ primească ca și până acum în seminariumurile¹⁶⁶ catholicești¹⁶⁷.

13. De vréme ce clerul și neamul nostru unit din mila lui D(u)mnezeu are Episcopie într-această¹⁶⁸ țară și nădăjduim că va fi stătătoare, așeză S(fântul) S(o)bor cum cei ce au îndrăznit a să hirotoni într-alte¹⁶⁹ țări, fiind arhieru în scaun, și până acum n-au căpătat blagoslovenie¹⁷⁰. Așijderea, și cei ce¹⁷¹ de acum încolo vor îndrăzni a tréce într-alte¹⁶⁹ țări la hirotonie, unii ca aceia să să globască¹⁷² după Așezământul S(fântului) S(o)bor Mare, iară la céle¹⁷³ preotești¹⁷⁴ să nu să sloboază nice să se¹⁶ mai primească.

14. Adevărat cunoaște Sfântul Sobor⁵ lista Seminariumului, dară neisprăvindu-să încă Seminariumul <aici>²³, lângă Episcopie¹⁰¹, nice o socoteală¹⁷⁵ despre altul nu poate face.

15. Oprire de lége fără judecată să nu să¹⁷⁶ facă¹⁷⁷.

Isprăvile zillii a triia, adică maiu 5 zile¹⁷⁸.

S-au cetit în fața mării sale domnului¹⁷⁹ vl(ă)d(i)ca și a ci(nstitului) pater theolog punctumurile zillii a doaoa. Iară ieșind afară ci(nstitul) pater theolog, s-au cetit formula jurământului ci(nstitului) pater theolog. Părintele pater theolog, la pohta S(fântului) S(obor) pentru jurământ, au răspuns prin scrisoare că nu poate jura fără știrea celor mai mari ai săi și au pofțit acea formulă să i să dea ca să o poată trimite mai marelui său, precum au și judecat S(fântul) S(obor) să să dea¹⁸⁰.

Osterreiches Statarchiv, fond (Abteilung) *Allgemeines Verwaltungsarchiv, Bestandsgruppe Unterricht und Kultus* (cca. 1500-cca. 1940); *Bestand Alter Kultus* (cca. 1500-1848); *Teilbestand: Akatholischer Kultus* (cca. 1600-1848); Serie: *Griechisch Orthodoxer Kultus* (cca. 1600-1848); karton nr. 6, cuprinzând doc. *Konsistorien. Bukowina, Dalmatien, Galizien, Mapa*: condică, nepaginată, alcătuită din mai multe fascicule de proveniență diferită și legate la un loc; fascicolul I al condicii, copie chirilică și latină, cu cerneală maro.

EDIȚIE: Joane M. Moldovanu, *op. cit.*, p. 145-157, text în paleografie chirilică.

¹ De prisos.

² Expresia «după ce au făcut măriia sa ehhortație» scris de aceeași mână și cu aceeași cerneală, însă apoi răzuită.

³ Așa în text.

⁴ Până aici, la Moldovanu, textul a fost editat în lb. latină, acesta prezentând anumite diferențe de conținut față de textul românesc.

⁵ La Moldovanu, formula «Sfântul Săbor/Sfântul Sobor» este prescurtată «S.S.».

⁶ La Moldovanu: «vreme».

⁷ La Moldovanu: «decretumul».

⁸ Litera «a» lipsește la Moldovanu.

⁹ La Moldovanu: «crăiasei».

¹⁰ La Moldovanu: «menția».

¹¹ Cuv. «de» lipsește la Moldovanu.

¹² La Moldovanu: «diplomei».

¹³ Așa în text. La Moldovanu: «2».

¹⁴ Cuv. «milostivă» lipsește la Moldovanu.

¹⁵ La Moldovanu: «Sfântul Sobor» a fost prescurtat «S.S.». La Moldovanu: «S.S. socoti», în loc de «socoti Sfântul Sobor».

¹⁶ La Moldovanu: «să».

¹⁷ La Moldovanu: «céia».

¹⁸ La Moldovanu: «in originalibus».

¹⁹ La Moldovanu: «luminéază».

²⁰ Formula «Sfântul Sobor în» lipsește la Moldovanu.

²¹ La Moldovanu, cuv. «cinstitul» a fost prescurtat «ci».

²² Formula «din Ardeal» lipsește la Moldovanu.

²³ Omis. Completat după Moldovanu.

²⁴ La Moldovanu, cuv. «sfintei/sfânta» a fost prescurtat «s.».

²⁵ La Moldovanu: «bani».

²⁶ La Moldovanu: «cari».

²⁷ La Moldovanu: «dat».

²⁸ La Moldovanu: «sub».

²⁹ La Moldovanu: «nice».

- ³⁰ La Moldovanu: «mângâiere».
- ³¹ La Moldovanu: «dobândi».
- ³² La Moldovanu: «evicție».
- ³³ Formula «și după numitele condiții va vedea ci(nstitul) cler mângâiere» lipsește la Moldovanu.
- ³⁴ La Moldovanu: «care».
- ³⁵ La Moldovanu: «nu s-au strâns și sânt aruncați».
- ³⁶ La Moldovanu: «aniloru».
- ³⁷ La Moldovanu: «administrăluiscă».
- ³⁸ Formula «iară acum să nu să arunce acei galbeni» lipsește la Moldovanu.
- ³⁹ La Moldovanu: «acéle».
- ⁴⁰ Așa în text, pentru «consolare» (mângâiere). La Moldovanu: «consolație».
- ⁴¹ La Moldovanu: «S(fântul) S(obor) cu o inimă și cu un vocș».
- ⁴² Formula «împotriva pravilii și a sfințelor canoane» lipsește la Moldovanu.
- ⁴³ La Moldovanu, cuvintele «protopop/protopopul/protopopi» au fost prescurtate «prot.».
- ⁴⁴ La Moldovanu, cuv. «locului» a fost prescurtat «loc.».
- ⁴⁵ La Moldovanu: «să».
- ⁴⁶ La Moldovanu: «va vrea să-l».
- ⁴⁷ Formula «de va fi lipsă pentru oarecare necuviințe a lui să se tragă la judecată» a fost tradusă de Moldovanu «de va fi lipsă să să proțăcvăluiscă pentru».
- ⁴⁸ La Moldovanu: «atunci».
- ⁴⁹ La Moldovanu: «măr<ia> d<omnul>».
- ⁵⁰ La Moldovanu: «vicar».
- ⁵¹ La Moldovanu: «pe».
- ⁵² La Moldovanu: «va».
- ⁵³ La Moldovanu: «socoti».
- ⁵⁴ Formula «a fi» lipsește la Moldovanu.
- ⁵⁵ La Moldovanu: «acea».
- ⁵⁶ Cuv. «dară» lipsește la Moldovanu.
- ⁵⁷ La Moldovanu: «alt».
- ⁵⁸ La Moldovanu: «așjdirea».
- ⁵⁹ Cuv. «și» lipsește la Moldovanu.
- ⁶⁰ La Moldovanu: «care până acum n-au fost în cler».
- ⁶¹ Cuv. «au» lipsește la Moldovanu.
- ⁶² La Moldovanu: «M.D. vlădica».
- ⁶³ La Moldovanu: «vicareș».
- ⁶⁴ Cuv. «vrème» lipsește la Moldovanu.
- ⁶⁵ La Moldovanu: «taleri».
- ⁶⁶ La Moldovanu: «cheltui».
- ⁶⁷ La Moldovanu: «pe ce».
- ⁶⁸ Formula «sfințiile sale» lipsește la Moldovanu.
- ⁶⁹ La Moldovanu: «tinde».
- ⁷⁰ La Moldovanu: «M<ăria sa>».
- ⁷¹ Formula «după aceasta» lipsește la Moldovanu.
- ⁷² La Moldovanu: «săbor».
- ⁷³ Cuv. «câți» lipsește la Moldovanu.
- ⁷⁴ La Moldovanu: «cine-s».
- ⁷⁵ La Moldovanu: «în 'est an».
- ⁷⁶ La Moldovanu: «locurile besearicești».
- ⁷⁷ La Moldovanu: «nu-i păru de lipsă a fi».
- ⁷⁸ Cuv. «încă» lipsește la Moldovanu.
- ⁷⁹ La Moldovanu: «s-a».
- ⁸⁰ Formula «iară nice un folos n-au cunoscut ci(nstitul) cler» lipsește la Moldovanu.
- ⁸¹ Formula «adecă mai patru zile» lipsește la Moldovanu.
- ⁸² La Moldovanu: «punctumurile ieri concludăluite».
- ⁸³ La Moldovanu: «Măr<ia sa>».

- ⁸⁴ Formula «domnul vlădica» lipsește la Moldovanu.
- ⁸⁵ La Moldovanu, cuv. «părintele» a fost prescurtat «păr.».
- ⁸⁶ La Moldovanu: cuv. «pater» a fost prescurtat «p.».
- ⁸⁷ Pasajul «apoi ieșind afară măriia sa d(o)mnul vl(ă)d(i)ca și ci(nstitul) theolog au rânduit Sfântul Săbor ce ci[ci](nstiții) protopopi Maniu de la Armeani și Nicolae Balomireanul ca să ceie de la măriia sa d(o)mnul vl(ă)dica diploma a doaoa a înălțatului oarecând împăratî Leopold, carii au adus de la măriia sa acest reportum, cum adecă măriia sa ar fi răspunsî că acea diplomă nu-i în mâna mării sale, nice nu știe unde-i, ce numai paria scoasă din Căntălăriia Ardealului din Beciu. După acéia, s-au făcut acéste așezământuri» lipsește la Moldovanu, unde a fost înlocuit prin formula «s-au așezat acéstea».
- ⁸⁸ La Moldovanu: «fieștecare».
- ⁸⁹ La Moldovanu: «catechizmuș».
- ⁹⁰ La Moldovanu: «besearică».
- ⁹¹ La Moldovanu: «preoți».
- ⁹² La Moldovanu: «catechizmuș», după care s-a pus nota: „În margine: «NB. Pro diplomate 2. Leop. Repetendo ab Illme D. Eppo delegati RR. Archidiaconi Nicolaus Balomirensis et mathaeus Örmenszekiensis, qui retulerunt, quod Illmus D. Eppus responderit se nonnisi paria ex cancellaria Aulico-Trnница extracta habere, de originalibus autem nihil. scit.»”.
- ⁹³ La Moldovanu: «să-și».
- ⁹⁴ La Moldovanu: «eparhia».
- ⁹⁵ La Moldovanu: «aceia».
- ⁹⁶ La Moldovanu: «învețe».
- ⁹⁷ La Moldovanu: «să dea precum să va putea împăca».
- ⁹⁸ La Moldovanu: «cerce».
- ⁹⁹ La Moldovanu: «vor».
- ¹⁰⁰ La Moldovanu: «vruni».
- ¹⁰¹ La Moldovanu: «Ep<isco>pie».
- ¹⁰² La Moldovanu: «caujăle».
- ¹⁰³ La Moldovanu: «căsătorielor».
- ¹⁰⁴ La Moldovanu: «trei».
- ¹⁰⁵ La Moldovanu: «dacă».
- ¹⁰⁶ Omis.
- ¹⁰⁷ La Moldovanu: «milostivă».
- ¹⁰⁸ La Moldovanu: «împotivi».
- ¹⁰⁹ La Moldovanu: «teolog».
- ¹¹⁰ La Moldovanu: «înălț<atului> împ<ărat> Le<opold>».
- ¹¹¹ Cuv. «stând» lipsește la Moldovanu.
- ¹¹² La Moldovanu: «atuncea».
- ¹¹³ La Moldovanu: «cele».
- ¹¹⁴ La Moldovanu: «curtea».
- ¹¹⁵ La Moldovanu: «sfinția».
- ¹¹⁶ La Moldovanu: «dregătoria».
- ¹¹⁷ Formula «sfinții sale» lipsește la Moldovanu.
- ¹¹⁸ La Moldovanu: «pohtêște».
- ¹¹⁹ La Moldovanu: «jurământ».
- ¹²⁰ La Moldovanu: «obiceaiul».
- ¹²¹ La Moldovanu: «oricare».
- ¹²² La Moldovanu: «dintră».
- ¹²³ Presurtare identică și la Moldovanu.
- ¹²⁴ La Moldovanu: «galbeni».
- ¹²⁵ La Moldovanu: «administrăluit».
- ¹²⁶ La Moldovanu: «administrăluit».
- ¹²⁷ La Moldovanu: «direptate».

- 128 La Moldovanu: «întâi».
- 129 La Moldovanu: «oara».
- 130 La Moldovanu: «fl<orin>ți».
- 131 La Moldovanu: «fileriu».
- 132 La Moldovanu: «tria».
- 133 La Moldovanu: «cînte».
- 134 Formula: «[Însă judecă S(fântul) S(obor) [...] prot(opopilor)] (sic!)» a fost omisă. Completată, inclusiv parantezele drepte și observația (sic!), după Moldovanu.
- 135 La Moldovanu: «M<ăria sa> D<omnul>».
- 136 La Moldovanu: «preaci<nștiții>».
- 137 La Moldovanu: «tocmească».
- 138 La Moldovanu: «tocmeala».
- 139 La Moldovanu: «strădania».
- 140 La Moldovanu: «sirguintă».
- 141 La Moldovanu: «măr<ii sale>».
- 142 La Moldovanu: «cheltuială».
- 143 La Moldovanu: «besearecele».
- 144 La Moldovanu: «birșăgăluiaască».
- 145 La Moldovanu: «mai înainte».
- 146 La Moldovanu: «Mare».
- 147 La Moldovanu: «cum».
- 148 La Moldovanu: «beseareică».
- 149 La Moldovanu: «ci[ci]<nștiții> prot<opopi>».
- 150 Așa în text. La Moldovanu: «îngreuiază».
- 151 La Moldovanu: «să nu le înztreptéze la măr<ia> sa d<omnul> vlădica».
- 152 Formula «din Scaunul Arhieresc» lipsește la Moldovanu.
- 153 Omis. Completat după Moldovanu, la care formula «mai mari» este scrisă cu litere latine, cursive, fiind pusă între paranteze.
- 154 Cuv. «întâiu» lipsește la Moldovanu.
- 155 La Moldovanu: «scaunul».
- 156 La Moldovanu: «remităluiaască la prot<opopul> din scaunul arh<ieresc>».
- 157 La Moldovanu: «sămnte».
- 158 Cuv. «se» lipsește la Moldovanu.
- 159 La Moldovanu: «preasfi<nșitul>».
- 160 La Moldovanu: «nimenea».
- 161 La Moldovanu: «unit».
- 162 La Moldovanu: «pravoslavnici».
- 163 La Moldovanu: «agiung».
- 164 La Moldovanu: «să sârguiască păr<intele> pater theolog».
- 165 La Moldovanu: «feciori».
- 166 La Moldovanu: «săminariumele».
- 167 La Moldovanu: «catolicești».
- 168 La Moldovanu: «în această».
- 169 La Moldovanu: «în alte».
- 170 La Moldovanu: «și până acum n-au căpătat, fiind arhier<eu>, blagoslovanie».
- 171 Formula «Așijderea, și cei ce» lipsește la Moldovanu.
- 172 La Moldovanu: «globească».
- 173 La Moldovanu: «cele».
- 174 La Moldovanu: «preoțăști».
- 175 La Moldovanu: «socotință».
- 176 La Moldovanu: «vă».
- 177 La Moldovanu, urmează descrierea proceselor dintre popa Iacov din Potșaga cu protopopul Avram de la Bistra și cel dintre popa Thoma din Bratei cu protopopul Aron din Țichindeal pentru hirotonia popii Ilie în Bratei, ambele pricini fiind judecate de către Soborul Mare (p. 151-152), care nu se regăsesc însă în

documentul păstrat la Allgemeines Verwaltungsarchiv.	teolog au dat răspuns în scrisoare, cerând în scrisoare să i să dea formula <i>juramenti</i> , la care S<fântul>	descrierea altor processe judecate de Soborul Mare în ziua a treia (p. 152-157), care nu se regăsesc
¹⁷⁸ La Moldovanu: « <i>Acta Diei Tertiae</i> ».	S<obor> i-au răspuns prin ci[ci]nstitul prot<opop> Gheorghe Dobreanu și	însă în documentul păstrat la Allgemeines Verwaltungsarchiv.
¹⁷⁹ La Moldovanu: «m<ăriei sale> d<omnului>».	ci<nstitul> pr<eot> Lascu de la Bârgăhiș că i să va da <i>in copia</i> , precum judecă să să dea». Apoi, la	În schimb, în acest document urmează formula jurământului „pentru pater teolog”, scrisă în lb. latină.
¹⁸⁰ La Moldovanu: «[...] s-au cetit formula jurământului pentru pater theolog și de tot S<fântul> S<obor> Mare s-au aprobat. După acéia, pater	Moldovanu, urmează	

8

1754 octombrie 20, Blaj

Instrucțiunile episcopului Petru Pavel Aron pentru numirea parohilor. Astfel, trebuia cercetată originea socială a candidatului, dacă acesta a fost sau nu căsătorit de două ori sau dacă a luat femeie logodită ori văduvă, dacă are renume bun și este întreg la trup, dacă a fost cerut de poporeni, dacă este cunoscut de Sobor drept vrednic, dacă mai sunt preoți în satul în care urmează a fi numit, care este numărul poporenilor și dacă există buget bisericesc, casă parohială, biserică, odăjdii, cărți și suficiente venituri pentru întreținerea preotului. Apoi, diaconul trebuia întrebat și învățat în chestiunile canonice ale Bisericii Unite, iar hirotoniile nu vor putea fi făcute fără ca viitorul preot să aibă haine preoțești și Ceașlov.

„Instrucția pentru examenul clericilor.

Întâi. Să va lua sama de are atestație¹ de la Săborul Mic <din eparhia>² de unde va fi, de cumva îi nemiș, au slobod, sau iobag au manutineluit¹ și în ce chip *in persona solum vel etiam quoad Successores filios*³ are carte de manumișie; iaste <aceasta>² făcută *in*³ bună formă, au doară supt ceva grea condiție de tacșă⁴ i proci.

2. De nu are au n-au avut doao muieri sau doao logodite¹, de n-au luat logodita altuia sau văduvă, de are nume bun sau ceva șor¹, de-i sănătos în mădulări au are ceva canonicesc defectuș¹.

3. Câț(i) popi mai sânt în sat și câte părec(hi) de oameni ar fi, au de nu mai iaste altul de-l poftesc poporéni(i) și Săborul îl cunoaște a fi vrédnic.

4. Iaste eclejis¹ funduș¹ sau casă popească⁵ slobodă – în care pot să șadă – au supt tacșă⁶ și cine dă tacșa: sătēni(i) sau acel diiac? Și ce simbrie ar fi, sau venituri sau agonisită popească, ca să poată trăi dintr-însăle fără greutățile din-nafară¹? Iaste biserică și céle de lipsă¹ într-însa, adică: odăjdii, cărți i proci.

5. Să va întreba și însuș(i) pre sine să să ispitească de cumva îi gata <de preoție>² din bună vréréa sa? De i-ar muri preutésa, ar rămâne neînsurat mai mult, precum poruncesc d(u)mnezăieștile canoane? Și aceasta foarte cliar⁷ să i să spuie, cum că nicidecum nu să va mai suferi nici unul la acea nuntă fără de lége.

6. Să va învăța și să va chivernisi câtăva vréme în céle de lipsă ale credinți(i) și în bună cunoștința sf(i)nteii uniri și a sf(i)ntelor taine a poruncilor d(u)mnezăiești și bisericești; și dintr-acélea, în vrémea sa⁸, să va întreba și precum să va afla din céle însămnate, i să va da atestație¹ cum că să află în toate având <cunoștințe>¹, au carele dintr-însăle îi mai lipsăsc mai pe urmă.

7. Înștiințare să aibă că nici la hirotonie, nici cei hirotoniț(i) la popor nu să vor cuprinde până nu-ș(i) vor câștiga Ceasoslov¹ pentru cetaniia pravilii sale și până nu vor avea haină lungă, popească, cu vro palmă mai jos de genunché, de acel féliu de pănură de carele până acum au purtat.

Blaj, 20 octomvrie 1754.

P. Pavel Aron.

M...⁹ d(a)scal <m.p.>”.

Osterreiches Statarchiv, fond (Abteilung) *Allgemeines Verwaltungsarchiv, Bestandsgruppe Unterricht und Kultus* (cca. 1500-cca. 1940); *Bestand Alter Kultus* (cca. 1500-1848); *Teilbestand: Akatholischer Kultus* (cca. 1600-1848); Serie: *Griechisch Orthodoxer Kultus* (cca. 1600-1848); karton nr. 6, cuprinzând doc. *Konsistorien. Bukowina, Dalmatien, Galizien, Mapa*: condică, nepaginată, alcătuită din mai multe fascicule de proveniență diferită și legate la un loc; fascicolul I al condiții, copie chirilică și latină, cu cerneală maro.

¹ Așa în text.

² Omis.

³ Așa în text, scris de aceeași mână, cu aceeași cerneală, în latină.

⁴ Așa în text, pentru «taxă».

⁵ Așa în text, pentru casă parohială.

⁶ Așa în text, pentru «chirie».

⁷ Așa în text, pentru «clar».

⁸ Lectură nesigură.

⁹ Semnătura copistului este indescifrabilă.

Taxele care trebuiau plătite de către credincioșii ortodocși din Bucovina preoților de mir, protopopilor sau episcopului pentru serviciile religioase. Săracii și copiii erau scutiți de aceste taxe. Totodată, se oprește îngroparea morților mai repede de 48 de ore de la decesul lor, și se poruncește verificarea celor găsiți morți sau înecați pentru a fi îngropați în cimitirul bisericii. În sfârșit, se interzice băutul horilcii la nunți, la botezuri și pomenirile la prohod, precum „și obicinuitele danii sau în bani sau în alte cele sau lucruri, ori cu ce felu de nume numite”.

<f. 206r>

„1785.

Nart

Pentru care slujbă besericească cât iaste a plăti preoților
neuniți de Bucovina

	Slujbile besericești la parte Besericii Răsăritului cei neunite sint de doaă feliuri: unile sint căroră toți să află supuși și trăbuie să plătească pentru ele, iară de al doile rând sint care în bunăvoia fieștecăruia sint sluji și li va sau nu și li va sluji	Lei	Grețari
Stih 1	Plata pentru slujbă besericească pentru care fieștecare are a plăti		
	Pentru cununie făr(ă) de osăbire, fi-va cununia dintăiu, sau al doale ¹ sau al triile, fi-va văduv sau holtăiu	1	8
	Pentru îngropăciunea unui copil de la un an pân(ă) la șapte ani din preună cu adiazma ²		
	Cei de frunte gospodari cu 44 <zile de lucru pământului> ³ și cei ce au pământ de 23 zile de lucru vor plăti	1	12
	Cei de al doile rând sau cu giunăitate de gospodărie. Adică cu loc de 22 zile de lucru	-	36
	Cei de al triile rând, adică cei cu un sfert de gospodărie, cu loc de 11 zile de lucru	-	17
	Pentru îngropăciune(a) celor mai mari, păstă ¹ 7 ani, făr(ă) de osăbire, fie parte bărbătiască ¹ sau fămeiască		
	Cei din frunte vor plăti	5	-
	Cei de al doile rind ¹	2	30
	Cei de al triile rând	-	48
	<f. 206v>		
	Însă nici un om mort să nu să îngroape pân(ă) nu vor trăce 48 ceasuri, adecă doaă zile deplin de la răpăusarea		

	lor, supt gre pediapsă. Iară săracii și copii(i) lor să vor îngropa fără(ă) nici o plată la cîntirim¹. Iară parohi(i) carii n-ar vre pentru interesu' lor a îngropa săracii fără plată, să fie pedepsiți după fapta lor. Asemene, și cei ce să vor afla morți sau înnecați, supt mare răspundere să să îngroape la țîntirimul bisericii. Fieștecare gospodar va da dajde la paroh pă an, înșă: Cei de frunte 1 8 Cei de al doile rînd - 34 Cei de al triile rînd - 17 Pentru o carte de⁴ mărturie de botez, de cununie și de răpăusare să să plătească parohului fără(ă) de osăbire câte - 20 Iară celor de obște cunoscuți săraci să li să de acele mărturii fără(ă) de nici o plată - - Protopopului pentru sinet de vestire - 7		
Stih 2	Slujbe besericești care nime nu are diatorie¹ a și le sluji, iară vrînd oarecineva ca să i să slujască, va plăti: Pentru că vine preotu la agiunu Bobotezi(i) cu crucea la casă - 7 Preoților streini, cari vor fi poftiți la îngropăciune, osăbit de parohul aceii parohie¹, fără(ă) de osăbire câte - 7 Pentru slujitul parastasi<lor>⁵ la zioa unui sfînt¹ ce-l prăznuiește un niam - 7		
	<f. 207r> Pentru o sfeștanie și adiazmă¹ la casă, fiind fămeia în patul nașterii: Cei mai de frunte, adecă găzdacii - 17 Cei mai săraci - 7 Pentru una liturghie - 17 Pentru parastase după leturghie păstă 40 zile 1 8 Pentru pomenirea răpăusașilor păstă an 1 12 Pentru maslu: Cei mai bogați - 17 Cei mai săraci - 9		

Vrind ¹ oarecineva ca să poftască pă preot să cetiască stâlpi pentru cei răpăusați, va plăti pentru un stâlp:		
Cei de frunte gospodari	1	-
Cei de al doile rând	-	30
Cei de al triile rând	-	15
Pentru cetania Psaltiri(i) păstă tot	1	45
Pentru una rugăciune cătră născătoare de Domnezău pentru sănătoși și pentru bolnavi	-	7
Vrind ¹ oarecineva ca să-ș(i) slujască o sfeștanie acasă, la fieștecă zi de dominecă păstă an, va plăti pentru 52 domineci	4	15
Oară cel ce vre să-ș(i) slujască o sfeștané acasă mai rareori, de o sfeștanie cât(e) ⁶	-	7
Pentru un sărindar întreg, adecă 42 liturghii	10	-
Pentru una sărăcuste, adecă la liturghii	5	-
Pentru parusie sau pomenire în veci, care voiește cineva să să facă la mănăstiri sau la parohie sau la însuș(i) <f. 207v> domnul episcop plătescu		
stăpânii de moșie, carii dau mai mult decât 100 lei danie sau zăciuială la Vist(erie)	75	-
Iară cei de la 100 mai în gios pân(ă) la 50 lei plătescu numai	35	-
Cum și acei de la 50 lei mai gios pân(ă) la 20 plătescu	17	-
Pă lingă ¹ aceasta să fie cunoscut:		
1) Stăpânii de moșie carii sint ¹ boieri, mazili, neguțitori și cei de bresle care-s mai găzdaci vor plăti preoților pentru slujbele lor ca cei de frunte gospodari. Iar cei ce să număsc șlahte, rupatași, rezeși și cei mai săraci stăpâni de moșii, dinpreună cu cei mai săraci din bresle vor plăti preoților pentru slujbele lor ca cei de al doile rând gospodari.		
2) Fiindcă fiștecăre are voie a-ș lăsa să-i slujască sau să nu-ș slujască slujbele ce sint însămnate la al 2 <lea> stih, deci poftind oareșcineva ca să i să slujască acele slujbe, are a plăti pentru fieștecăre slujbă câte s-au orânduit , iară nu mai puțin.		
3) S-au poprit foarte tare toate pân(ă) acmo obicinuite ⁷ zefeturile, mai ales băutura ce multe a horilchi la nunte, la botegiuni; însă și pomenile la prohod asemenea și obicinuitele danii sau în bani sau în alte cele sau lucruri, ori cu ce felu de nume numite”		

Pentru încropare(a)⁴ unui copil de <la>³ un an până la șapte <ani>³ împreună cu sf(i)nțire(a) apei De la un fruntaș, adecă care stăpânesc o sesie întreagă sau trii părți de sesie, cu 44 sa<u>³ 33 zile de <lucru pentru>³ pământ Unu de mijloc, cu giurădate de sesie sau 22 zile <de lucru>³ Unu de coadă, cu un sfert de sesie sau <cu>³ 11 zile <de lucru>³ Pentru îngropare(a) persoanelor mai sus de 7 ani, fără osăbire, bărbat sau femei, după mai sus arătată împărțire De la acel de frunte De la cel⁵ de mijloc De la cel⁵ de coadă	1 - - 5 2 -	12 36 17 - 30 48
<i>Ca să să știe</i>⁶: Toți care mor să nu să îngroape mai înainte de 48 ceasur(i) după moarte supt grea răspundere. Și atât săracii, cât și copii(i) lor să să îngroape la țințirim fără plată. Iar preoții care nu vor voi pentru dobânda lor, să să pedeapsă(ă) precum să cuvine. Așijdere, pe acei oameni care să află morți sau înecați să nu să împrot<r>³ivască a-i îngropa la țințirim supt grea pedeapsă. Dajdea preotului, care să numește bir să plătească fiiștecare casă⁷, adecă Cei de frunte Cei de mijloc Cei de coadă Pentru mărturiia asupra botejiunii, cununii sau morții să plătească la preot fără osăbire Iară la acei cunoscuți săraci să dea mărturiia aceasta fără plată Protopopului pentru peciu de cununie 2^{le} Tacsă pentru slujba duhovnicească care nimine iaste silit a i să face slujba aceasta, iar care cere din voia sa plătește Pentru agiazma care să duce pe la casă la Bogoiavleniē⁸ Fiiștecăruia paroh strein pe care îl poftesc să miargă⁵ la prohod⁹	1 - - - - - - - -	8 34 17 20 - 7 7 7

<f. 188v>		
Acela ce va vrea să prăznuiască patronul său de gospodărie sau de la părinți, pentru sfințirea colivii și pasca, plătește	-	10
Pentru molitva și apă sfințită care să aduce în casa femeii ce au născut pruncul:		
Cei frunte	-	17
Cei mai de gios	-	7
Pentru o sf(â)ntă liturghie	-	17
Pentru părastas(e) sau 40 ectenii după litorghie ⁵ plătesc	1	8
Pentru cetirea pomelnicului la zioa morților	1	12
Pentru Sf(â)ntul Maslu:		
Cei de frunte	-	17
Cei mai de gios	-	9
Câți stâlpi ai sf(i)nteii Evanghelii va cere cineva să s(ă) cetească la mort, pentru fieștecăre stâlp:		
Cei de frunte	1	-
Cei de mijloc	-	30
Cei mai de gios	-	15
Pentru cetirea Psaltirii	1	45
Pentru paraclis cătră Maica Precista pentru cei sănătoși și bolnavi	-	7
Care va cere să i se sfințască apă pe tot anul sau pentru 52 duminici plătește	4	15
Iar care va cere sf(i)nțirea apei mai rar, pe fieștecăre sfințire	-	7
Pentru un sărindar ¹⁰ de 42 liturghii	10	-
Pentru giământate de sărindari ¹⁰ sau 21 liturghii	5	-
Pentru parusie la vreo mănăstire, parofie ⁵ sau la însuși domnul episcop, să plătească stăpânii moșiei care dau 100 sau mai mult de lei fasie ⁵	75	
Acei carii plătesc fasie ⁵ de la 100 în gios până la 50 lei	35	
Iar acei de la 50 lei până la 20 în gios	17	

	<i>Ca să să știe</i>⁶: 1^{-tâi} Stăpânii moșiilor care sânt boieri și mazil(i), neguțitorii și meșterii cei mai bogați să aibă a plăti tacsă preoților după rândul dintâi. Iarăși șahta, rupatașii, rezeșii sau stăpânii de mai puțină avere, cum și meșterii cei mai săraci să plătească tacsă după rândul al doile(a). 2^{-le} Fiindcă rămâne în voia fiiștecăruia ca să ceară aceasta a doao parte a slujbei besericeșt(i) sau nu, pentru aceasta sângură di sine să înțelege că acia carii vor cere nu vor pute(a) plăti mai puțin decât tacsă. 3^{-le} Mésăle la nunte, la cumătrii și prohod, până acum obicinuite, mai ales multa băție de horilcă, cum și toate alte daruri cum s-au numit, sau cu bani gata, sau cu naturalnice <f. 189r> pânzuri sau îmbrăcăminte și altele, cu tărie sânt oprite”.		
--	--	--	--

Osterreiches Stataarchiv, fond (Abteilung) *Allgemeines Verwaltungsarchiv*, Bestandsgruppe *Unterricht und Kultus* (cca. 1500-cca. 1940); Bestand *Alter Kultus* (cca. 1500-1848); Teilbestand: *Akatholischer Kultus* (cca. 1600-1848); Serie: *Griechisch Orthodoxer Kultus* (cca. 1600-1848); Karton 1 cuprinzând doc. *Generalia. Bukowina, Dalmatien, Galizien, Mapa: Galizien in genere*, cota mapei fiind: IV A 3-Gr. n.n. *Galizien in genere*, 32 ex 1782; un fascicol ce are nr. 1785-17-41, orig. bilingv: român (f. 188r-189r) și german (f. 186v-187v), cerneală neagră.

¹ Anul «1785» a fost adăugat de altă mână cu cerneală maro, atât pe varianta germană, cât și pe cea românească a textului.

² Scris cu majuscule și subliniat.

³ Omis.

⁴ Așa în original, greșit pentru «îngroparea».

⁵ Așa în original.

⁶ Subliniat în original.

⁷ Aceasta este dajdea pe care fiecare gospodar trebuia să o dea preotului într-un an (v. mai sus și doc. nr. 9: *Nart pentru care slujbă besericească cât iaste a plăti preoților neuniți de Bucovina*).

⁸ Bobotează.

⁹ Adică un preot deosebit de parohul acelei

parohii, chemat la îngroparea unui mort (v. mai sus și doc. nr. 9: *Nart ...*).

¹⁰ Adică «sărăcuste» (v. mai sus și doc. nr. 9: *Nart ...*).

Résumé

Pendant l'été 2011, nous avons fait un stage de documentation dans les Archives d'État de Vienne, où nous avons eu la chance de découvrir de précieux documents relatif à l'espace roumain, dont une place particulière est occupée par une partie les archives perdues de la diocèse gréco-catholique de Fagaras et des documents sur l'histoire de l'église de Bucovine après 1775. L'importance de ces documents est exceptionnelle pour les historiens qui s'occupent du passé de l'Église roumaine et des relations sociales de Transylvanie et de Bucovine, et aussi pour les ethnologues et les philologues.

DE LA ANTHROPOLOGY AT HOME PROPER LA ANTHROPOLOGIA PERENNIS. GHEORGHÎȚĂ GEANĂ LA 70 DE ANI

Marin CONSTANTIN*

Anul acesta (la 27 octombrie), Profesorul Gheorghîță Geană a împlinit 70 de ani! Am scris (cu câțiva ani în urmă) că, printr-o „ucenicie” în antropologia culturală călăuzită cândva de Vasile V. Caramelea (acesta, la rândul său, un fost elev al lui Dimitrie Gusti), Gheorghîță Geană „poartă cu sine filiația Școlii Sociologice de la București”¹. Prin urmare, mai mult decât o însemnare biografică personală, aniversarea Profesorului Geană devine un frumos reper de continuitate a cercetării socio-umane românești, în moștenirea inter-generațională a acesteia.



Cu obârșie vrânceană, Gheorghîță Geană a știut întotdeauna să evoce tradițiile ținutului de baștină, fie prin exegeze autorizate ale „Mioriței”², fie prin investigarea paremiologic-antropologică a proto-filosofiei” populare locale³. Profesorul Geană a conceptualizat, prin formula *anthropology at home proper* (1999), practica

* Institutul de Antropologie „Francisc Rainer”, București – România.

¹ Marin Constantin, recenzie la lucrarea Gheorghîță Geană, *Antropologia culturală. Profil epistemologic*, București, Editura Criterion, 2005, în „Sociologie Românească”, București, tom III, nr. 4, 2005, p. 187.

² Gheorghîță Geană, *Antropomorfism și antropocentrism, cu o aplecare asupra «Mioriței»*, în „Viața Românească” (VR), București, nr. 2, 1986, p. 39-44; Idem, *Les noces mioritiques*, în „Cahiers roumains d'études littéraires”, București, nr. 3, 1987, p. 48-56; Idem, *Arhetipuri creștine în «Miorița»*, în VR, nr. 1-2, 1995, p. 71-77.

³ Idem, *Testări paremiologice în trei sate din Vrancea*, în „Viitorul Social”, București, nr. 5, 1987, p. 442-451.

antropologică de studiere a comunității natale, în acest caz fiind vorba de Soveja⁴. Editarea scrierilor antro-po-geografice ale lui Simion Mehedinți⁵ și participarea constantă a Profesorului Geană la colocviile anuale ale Asociației „Simion Mehedinți” din Focșani mărturisesc, de asemenea, atașamentul acestuia (uman și profesional, în egală măsură) pentru Țara Vrancei.

Absolvent al Facultății de Filosofie a Universității din București (1966), Gheorghiță Geană avea să se dedice antropologiei culturale pentru mai bine de patru decenii (din 1968 până în prezent), în calitate de cercetător științific al Institutului de Antropologie „Francisc Rainer” al Academiei Române (din București) și de profesor de antropologie al Universității din București (la Facultatea de Filosofie, din 1991, apoi la Facultatea de Sociologie și Asistență Socială, din 2000).

Acest *curriculum vitae* încadrează un angajament și oglindește o vocație: cercetător și dascăl deopotrivă, Gheorghiță Geană a păstrat „focul sacru” al antropologiei românești din anii 1960-1980 (cu pionieratul disciplinei menționate în România și Europa central-răsăriteană, într-o epocă de supremație ideologică marxistă), trecând prin entuziasmul post-socialist al inserției antropologice românești în reflexia și publicistica de profil din lumea occidentală, până în zilele noastre (în orizontul de competitivitate profesională prescris și validat de sistemul de publicare *peer review* și de „indexarea” internațională a producției academice).

Într-o scriere despre „starea de fapt” a antropologiei culturale românești (2002), Profesorul Geană evalua „lungul drum spre profesionalizare” a acestei discipline în țara noastră⁶; prin trudă și idei, prin dezbateri și audiență, prin afiliere și dialog internațional, și prin „eternele reîntoarceri” la satul românesc și Institutul „Francisc

⁴ Idem, *Enlarging the Classical Paradigm: Romanian Experience in Doing Anthropology at Home*, în „Anthropological Journal of European Cultures”, Berlin, tom VIII (1), 1999, p. 61-78.

⁵ Simion Mehedinți, *Civilizație și cultură. Concepte, definiții, rezonanțe*. Cu un studiu introductiv, intitulat „Un sistem operațional de filosofie a culturii” (p. 5-38), și cu note explicative de Gheorghiță Geană, București, Editura Trei, 1999.

⁶ Gheorghiță Geană, „Anthropology's Long Journey to Professionalization. Some Problems with Cultural Anthropology in Romania”, in Peter Skalník (editor), *A Post-Communist Millenium. The Struggles for Socio-cultural Anthropology in Central and Eastern Europe*, Prague Studies in Socio-cultural Anthropology 2, Charles University of Prague and University of Pardubice, Roman Mísek – SET OUT, Prague, 2002, p. 99-113.

Rainer” – Gheorghiță Geană poate fi recunoscut astăzi a fi acel „drumeț” (printre puținii, poate chiar singurul în România) ce a străbătut întru-totul itinerariul amintit.

Inițierea antropologică a Profesorului Geană a început în cadrul *stațiilor pilot* argeșene de la Berevoiești și Câmpulung, acolo unde – sub coordonarea lui Vasile V. Caramelia și în cooperare intra-disciplinară cu bio-antropologii – antropologii culturali erau chemați să investigheze raporturile complexe dintre *structura socială*, *cultură* și *personalitate* în procesele socialiste de cooperativizare agricolă și industrializare⁷. Ulterior, Gheorghiță Geană și-a dezvoltat zestrea etnografică de cunoștințe în alte zone ale țării noastre, îndeobște în Bran (Măgura, Sohodol, Șirnea) și Vrancea (Bârsești, Câmpuri, Negrilești, Soveja, Tulnici). Descrierea obștii pastorale de la Șirnea (printre puținele „supraviețuiri” de acest fel din România)⁸, a modelului cultural al familiei în Măgura Branului⁹, precum și a orientărilor de valoare ale sătenilor vrânceni (cu transformarea proverbului din obiect al cercetării în instrument de cercetare)¹⁰ sunt rezultate directe ale acestor anchete de teren. În ecoul unor asemenea cercetări, Profesorul Geană va argumenta mai târziu (1999) relevanța antropologiei „native” românești – concentrată asupra culturii populare țărănești –, cu reunirea socio-antropologilor și bioantropologilor, ca într-o „formație de cameră” (de patru-opt membri), într-o mediere a dialectului local (de pildă, în Vrancea) cu cel științific¹¹.

⁷ Vezi (în acest sens, printre multe alte referințe bibliografice) Gheorghiță Geană, Otilia Cărlănuș, Viorica Apostolescu, Iulia Trancu, L. Tomescu, Vasile V. Caramelia, *La famille et la personnalité. Recherches d'anthropologie sociale, culturelle et psychologique, effectuées dans la station-pilote de Berivoiești-Argeș*, în „Annuaire Roumain d'Anthropologie”, București, nr. 7, 1970, p. 123-129; Vasile V. Caramelia, Gheorghiță Geană, *Mobilitatea socială și comportamentul lingvistic. Probleme de sociolingvistică și de antro-po-lingvistică în cadrul cercetărilor interdisciplinare din stațiile-pilot Berevoiești și Câmpulung*, în „Studii și Cercetări de Antropologie” (SCA), București, nr. 2 (9), 1972, p. 237-241.

⁸ Gheorghiță Geană, *Mediul social și cultural în satul Șirnea (Bran)*, în SCA, nr. 7 (1), 1970, p. 137-145.

⁹ Idem, *Modelul cultural al familiei în Măgura Branului*, în SCA, nr. 9 (1), 1972, p. 57-63.

¹⁰ Idem, *Proverb and exploration. Essay in the applied poetics of a cultural fact*, lucrare în manuscris, prezentată la cea de-a V-a ediție a Conferinței Asociației Antropologilor Sociali din Europa, Frankfurt am Main, 4-7 septembrie 1998.

¹¹ Idem, *Enlarging the Classical Paradigm...*, p. 69-70.

Teza de doctorat a Profesorului Geană – *Statutul epistemologic al antropologiei sociale și culturale* –, susținută la Facultatea de



Filosofie a Universității din București (1977), a reprezentat prima lucrare românească de teoretizare în domeniu, în fapt o aprofundare a *pattern*-ului disciplinar al „științei omului”. Optând pentru o prezentare a „profilului epistemologic” propriu antropologiei culturale și sociale (în locul introducerilor tematice obișnuite din manualele sau tratatele de specialitate), Gheorghita Geană identifică „trei condiții constitutive” ale disciplinei: *condiția ontologică*, *condiția metodologică* și *condiția conceptuală*.

Ca atare, arată Profesorul Geană, antropologia culturală poate fi definită drept un „studiu participativ și comparativ al inter-relației structură socială – cultură – personalitate, la scara variabilă a unităților existențial-umane în care omul se întruchipează concret”¹².

Pe aceste temeuri etnografice și teoretice, Gheorghita Geană va dezvolta după 1990 o seamă de sinteze antropologice asupra unor teme precum geneza disciplinei de la „faza pre-conceptuală” la „faza conceptuală” (1995), complementaritatea dintre etnicitate și globalizare (1997), și conceptualizările românești ale noțiunii de *cultură* (1999). Potrivit cercetătorului român, apariția antropologiei poate fi înțeleasă prin sincronizarea acesteia cu desăvârșirea unui proces de cunoaștere (*marile descoperiri antro-po-geografice* ducând la *descoperirea omenirii*, ca întreg), precum și cu un fenomen epistemic (*regula completitudinii*, verificată deopotrivă în biologie, chimie și mecanica clasică), ambele situate în a doua jumătate a secolului al XIX-lea¹³. Interdependența proceselor de etnicitate și globalizare (ca „factor fundamental pentru echilibrul dinamic al lumii contemporane”)

¹² Idem, *Antropologia culturală. Profil epistemologic*, București, Editura Criterion, 2005, p. 171.

¹³ Idem, „Discovering the whole of humankind. The genesis of anthropology through the Hegelian looking-glass”, in Han F. Vermeulen și Arturo A. Roldán (editori), *Fieldwork and footnotes. Studies in the history of European anthropology*, Londra și New York, Routledge, 1995, p. 60-74.

este argumentată de Profesorul Geană prin inter-relația conceptelor de *cultură* (asociată cu „factologia” etnicității) și *civilizație* (relevantă pentru manifestările globalizării), apoi prin convergența principului filosofic al *individuației* (în planul etnicității) cu un alt principiu, cel al *comunicării* (responsabil pentru contactul dintre „entitățile” etnice, prin globalizare)¹⁴.

Două contribuții românești (deși venite din afara profesiei antropologice) probează însemnate afinități cu definirea noțiunii centrale a antropologiei – *cultura* – în literatura internațională de specialitate; este vorba de „conceptul ecologic” al lui Simion Mehedinți asupra *coordonatelor geografice ale civilizației și culturii* (1928), accentuând caracteristicile adaptării omului la mediul înconjurător, precum și de „dimensiunea metafizică” a culturii la Lucian Blaga (1944), ca o „mutație ontologică” și „matrice stilistică” zămisind – într-un orizont de mister și revelație – existența grupurilor etnice în cadrul umanității¹⁵.

Profesorul Geană are meritul excepțional de a fi difuzat, în mod statornic, prin scrierile sale, informații despre cultura românească (atât cea populară, cât și cea academică) în prestigioase publicații din țară și de peste hotare. Aportul bibliografic al antropologului român în această privință este concretizat, mai întâi, prin descoperirea și publicarea (în România, în 1983) corespondenței dintre muzicianul și folcloristul Mihail Vulpescu (1888-1956) și binecunoscutul etnolog francez Arnold Van Gennep (1873-1957) în legătură cu proiectul acestuia din urmă de a organiza un congres internațional de etnologie și folclor la București, și de a înființa o catedră de etnografie la Universitatea din București¹⁶. După 1990, comunicările susținute la conferințele Asociației Europene de Antropologie Socială au fost pentru Gheorghiță Geană tot atâtea prilejuri să „vorbească lumii” despre tradițiile și ideile românești – potențând prin aceasta forța intelectuală și etică a propriilor lucrări.

Studiile mai sus-amintite despre etnicitate și globalizare și despre conceptualizarea noțiunii de *cultură*, la fel ca scrierile despre istoria și

¹⁴ Idem, *Ethnicity and globalisation. Outline of a complementarist conceptualisation*, în „Social Anthropology”, București, nr. 5 (2), 1997, p. 197-209.

¹⁵ Idem, *Ideas of Culture: Romanian Para-Anthropologists in the First Half of the Twentieth Century*, în „Journal of the History of the Behavioral Sciences”, Malden (U.S.A.), vol. 35 (1), 1999, p. 23-40.

¹⁶ Idem, *Les projets roumains d'Arnold Van Gennep*, în „Ethnologica”, București, nr. 3, 1983, p. 33-44.

statutul antropologiei culturale românești (1999, 2002)¹⁷, despre cultul strămoșilor la români (2005)¹⁸ sau despre târgurile populare din Carpați (2006)¹⁹ sunt „împodobite” (dacă putem spune, mai plastic, așa!) cu idei ale lui Simion Mehedinți și Lucian Blaga, dar și cu referiri erudite la opera altor mari oameni de cultură români, precum Dimitrie Cantemir, Mihai Eminescu, George Vâlsan, Dimitrie Gusti, Francisc Rainer, Nicolae Petrescu, Ion Conea, Constantin Noica ș.a. În același spirit, evocările etnografice ale *nedeilor* din Carpați, ale pomenirii *Moșilor* în Argeș, sau ale *Mioriței* și reprezentativității etno-folclorice a acesteia constituie probabil unul dintre cele mai frumoase omagii aduse culturii populare românești în trecutul recent și în contemporaneitate la întâlnirile antropologice ale Profesorului Geană cu marile culturi ale lumii.

Comentariile lui Gheorghiță Geană cu privire la modul în care România și românii sunt prezentați în *The New Encyclopedia Britannica* (cea de-a XV-a ediție editată la Chicago, în 1974, în 32 de volume, și retipărită anual cu un volum *Yearbook*) – expresii ale comuniunii antropologului român cu valorile culturale ale națiunii sale – în reflectarea acestora în paginile *Enciclopediei* britanice, adică a ceea ce el însuși desemna drept „instanță de validare a universalității în sfera valorilor”. Spre pildă, observațiile sau precizările antropologului român (2001) despre însemnătatea etnografică a operei lui Dimitrie Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, despre pionieratul aviatic al lui Traian Vuia (prin zborul acestuia din 1906 cu aeroplanul), despre majoritatea românească a Transilvaniei, despre biruința românească în războiul de independență din 1877-1878, despre canonizarea lui Ștefan cel Mare, despre viața sau opera unor personalități, precum Constantin Brâncoveanu, Horea, Avram Iancu, Nicolae Grigorescu, Titu Maiorescu, Victor Babeș, Ștefan Luchian, Constantin Brăiloiu, Dinu Lipatti ș.a., sunt, toate, nu doar completări (absolut necesare) ale conținutului *Enciclopediei* britanice, dar și o pledoarie pentru urgența editării unei mari enciclopedii românești, ca „reflex al *lumii valorice*” a poporului nostru²⁰.

¹⁷ Idem, *Enlarging the Classical Paradigm...*, p. 61-78; Idem, „Anthropology’s Long...”, p. 99-113.

¹⁸ Idem, *Remembering Ancestors: Commemorative Rituals and the Foundation of Historicity*, în „History and Anthropology”, London, nr. 16 (3), 2005, p. 349-361.

¹⁹ Idem, *The Carpathian Folk Fairs and the Origins of national Consciousness among Romanians*, în „Nationalities Papers”, London, vol. 34 (1), 2006, p. 91-110.

²⁰ Idem, *România și românii în «The New Encyclopedia Britannica»*, în „România Socială”, București, nr. 1, 2001, p. 32-38.

Profesorul Geană a păstrat întotdeauna (într-un devotament constant pentru formația sa universitară) o percepție filosofică asupra practicii și teoretizării antropologice. Căutând a înțelege rădăcinile conceptuale ale „științei omului”, cercetătorul român interpretează (în termeni hegelieni) dezvoltarea academică a disciplinei noastre ca „știință, conștiință de sine și rațiune a genului uman” (1995)²¹. Dialectica dintre *principium individuationis* și *principium communicationis* clarifică înțelegerea „echilibrului dinamic al lumii contemporane” ca raport al proceselor complementare de etnicitate și globalizare (1997)²². Viziunea lui Martin Heidegger despre „ecsatzele temporalității” (cu distincția dintre *Vergangenheit*, „ceea ce a fost cândva”, și *Gewesenheit*, „ceea ce a fost în relație cu prezentul”) este pentru Gheorghiiță Geană revelatoare în trăirea și definirea cultului Moșilor la români ca o „unitate transcendentă a unui continuum temporal” și astfel ca „întemeiere a istoricității” (2005)²³.



Prin întreaga sa operă, Gheorghiiță Geană este „suflet în sufletul” culturii academice românești – pe care, de altminteri, a reprezentat-o, cu multă demnitate și mândrie, în fața unei largi

²¹ Idem, „Discovering the whole of humankind...”, p. 67-69.

²² Idem, *Ethnicity and globalisation...*, p. 199.

²³ Idem, *Remembering Ancestors...*, p. 350, 358-359.

audiențe antropologice occidentale (participarea neîntreruptă a cercetătorului român la Conferințele Asociației Europene de Antropologie Socială [EASA], între anii 1990-2010, constituie o mărturie grăitoare a acestei reprezentativități). Cu o relevanță aparte pentru „convertibilitatea” națională și internațională a personalității științifice a Profesorului Geană, pentru adresabilitatea ideilor sale, poate fi amintită apartenența sa la asociații profesionale din țară (Asociația „Simion Mehedinți” a Corpului Didactic din Focșani, Asociația Sociologilor Români, Asociația Română de Studii Religioase) și din străinătate (European Association of Social Anthropologists, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Association for the Study of Ethnicity and Nationalism).

Descriind dezvoltarea epistemologică a antropologiei culturale, Profesorul Geană arată următoarele: „Ce se întâmplă cu o disciplină odată ajunsă la conștiința de sine? – Se stinge? Se transformă în altceva? Nici una, nici alta; în cazul disciplinei noastre, ea își continuă existența și căutările ca *anthropologia perennis*, cu liniștea conștiinței împăcate de a se ști ajunsă în imperiul infinit al spiritului”²⁴.

Dorindu-i aceeași perenitate propriei sale creații științifice și aceeași împăcare a conștiinței de sine după deceniile dăruite cu atâta generozitate antropologiei românești, îi urăm Domnului Profesor Gheorghiță Geană – cu întreaga noastră admirație și recunoștință – ***La Mulți Ani!***

²⁴ Idem, *Antropologia culturală...*, p. 193.

PROF. DR. MIHAI DĂNCUȘ LA 70 DE ANI

Ioan GODEA*

Mihai Dăncuș s-a născut la 10 februarie 1942 în satul Botiza, județul Maramureș. A absolvit Facultatea de Filologie a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, unde, în anul 1998, a susținut și teza de doctorat la Profesorul univ. dr. Dumitru Pop.

În 1969 este angajat pe post de muzeograf la Muzeul Etnografic al Maramureșului din Sighetu Marmăției, instituție care la acea vreme era condusă de Francisc Nistor; mai avea un coleg naturalist – Iosif Béres. Odată cu venirea sa la acest muzeu se poate spune că a început cu adevărat transformarea acelei instituții muzeale (cu o istorie zbuciumată, mai veche) modeste într-o alta, de prestigiu muzeal și științific de anvergură. Vom vedea care era zestrea acestui muzeu de referință națională și europeană, odată cu pensionarea sa la 30 august 2011.



Îndată după venirea la muzeu a urmat cursurile postuniversitare de pregătire muzeală, finalizate cu certificat de atestare la Centrul Național de Perfecționare din Ministerul Culturii. Tema de cercetare a fost *Tematica Muzeului Arhitecturii Populare Maramureșene* (1974).

În anul 1969, muzeul sighetean avea o colecție de artă populară, destul de eterogenă, în care artefactele se aflau fără un aparat documentar minimal. Paralel cu cercetările de teren, Mihai Dăncuș a fișat toate obiectele din colecție, conferindu-le valoare științifică și muzeală. Cele aproximativ 2000 de fișe de obiect stau mărturie în catalogul științific al instituției. Pe baza lor s-a putut trece la întocmirea planului tematic al primei expoziții de bază ce s-a deschis în anul 1971. Cercetările de teren

* Facultatea de Istorie, Geografie și Relații Internaționale, Universitatea din Oradea – România.

au avut un scop precis și imediat – cunoașterea și achiziția spre salvare a circa 12.500 de obiecte ce au intrat în colecție până în 2010. Se poate aprecia la superlativ nu numai efortul științific, ci și fizic depus de Mihai Dăncuș; în paralel s-au pus și bazele catalogului științific corelat al muzeului (până atunci inexistent) prin crearea unor compartimente specifice: bibliotecă, fototecă, filmotecă – sute de mii de secvențe alb-negru pe film îngust și lat, mii de diapozitive color, opt filme privind obiceiuri și ocupații. I-a venit în ajutor și Francisc Nistor, fotograf cu mare experiență. Catalogul documentar științific s-a îmbogățit cu imagini de arhitectură laică și religioasă: case, biserici, instalații industriale, ateliere, meșteșuguri etc. pentru preconizatul muzeu în aer liber.

În urma cercetărilor întreprinse, tânărul muzeograf Mihai Dăncuș a identificat un bogat fond de monumente de arhitectură populară, din care a reușit să achiziționeze peste 87 de obiective, la care a întocmit dosarele cu documentațiile științifice. În același timp, a elaborat și conceput tematica acestei secții pe baza tezei de atestare ca etnograf, realizată între 1972-1974. A reușit să materializeze acest grandios proiect prin montarea primelor 27 de obiective mari de arhitectură populară până la 31 mai 1981, atunci când s-a deschis muzeul în aer liber cu ocazia Zilei Internaționale a Muzeelor, la acest eveniment participând 76 de directori de muzee și zeci de specialiști din țară și străinătate, cât și reprezentanți ai ICOM-ului (Consiliul Internațional al Muzeelor). Atunci a început la Muzeul Satului Maramureșean formarea unei adevărate școli de conservare și restaurare a monumentelor din lemn, Mihai Dăncuș reușind chiar să oficializeze această școală cu ajutorul profesorului Aurel Moldoveanu de la București. Pe lângă muncitori și restauratori, au fost specializați aici zeci de conservatori de la alte muzee din țară.

An de an, firese, zestrea patrimonială a muzeului de la Sighetu Marmației a crescut. Pe măsură și cale de consecință a crescut și prestigiul național și internațional al instituției.

Este bine cunoscut în lumea muzeografică românească râvna cu care de la venirea sa în muzeu, Mihai Dăncuș a pus și a susținut necesitatea prezentării folclorului autentic al obiceiurilor în cadrul mirific al unui muzeu etnografic în aer liber. În această idee se înscrie și organizarea unei mari expoziții de sfintele sărbători de iarnă, folosind, pe lângă exponatele propriu-zise (măștile și accesoriiile lor), înregistrări filmate în lumea reală a satului, în timp real și fără mistificări, „regii” cu apăsare pe pedala laicului, așa cum cerea regimul politic de atunci. Crede cineva că acest lucru s-a putut înfăptui fără teamă, fără frica zilei de mâine?

În aceeași ordine de idei, Mihai Dăncuș, ajutat de soția și talentata muzeografă Ioana Dăncuș, de colegii pe care i-a adus și format în muzeu, a elaborat tematici, urmate de expoziții speciale, dintre care amintim câteva: *Expoziția de artă veche românească (iconografie bizantină)*; *Expoziția de covoare maramureșene*; *Expoziția creatorilor populari*; *Expoziția de artă populară maramureșeană*; *Expoziția „Monumenta Romaniae Vaticana – 2000 de ani de creștinism românesc”* (în colaborare cu Biblioteca Apostolică Vaticană, Arhiva Secretă Vaticană, Arhiepiscopia Romano-Catolică București, Fundația Culturală Română București); *Expoziția de artă africană*; *Cerul și Pământul (propusă de Umberto Eco) la Maastricht – Olanda*, precum și alte foarte multe expoziții în Germania, Italia, Franța, Ungaria, Ucraina, SUA etc., etc.

Formarea științifică a profesorului Mihai Dăncuș a urmat treptele firești de cercetare interdisciplinară în biblioteci, arhive, muzee, dar mai ales pe teren în multe și lungi periegeze, tabere de cercetare, campanii individuale și colective de cercetare de teren, participări la conferințe, simpozioane, sărbători de familie și de peste an, înregistrări folclorice în vetre de mare tradiție, documentări în diverse țări ale lumii. Cuprins de neastâmpărul omului însetat de a cunoaște, a bătut lumea în lung și în lat, dar mai cu seamă drumurile și văile aceluia „Nord Statornic” românesc – Maramureșul:

– a făcut parte din echipa care a inițiat grupul de cercetări interdisciplinare pe Valea Cosăului (începând cu 1970) în satele Breb, Budești, Sârbi, Călinești, cercetări coordonate de Institutul de Etnografie și Folclor din București și conduse direct de Prof. univ. dr. docent Mihai Pop, nume de luceafăr pentru maramureșenii care, din păcate, continuă și azi a-l lăsa în lumea de umbre a trecutului, în loc să-l ridice pe soclul meritat al recunoștinței astrale. Oare se va întâmpla la fel și cu Mihai Dăncuș? Patru ani consecutivi, în diferite anotimpuri, a lucrat pe teren sub îndrumarea lui Mihai Pop, cooptând în grup, alături de cercetătorii de la Institut, și mai mulți cercetători străini;

– în august 1973 a inițiat și organizat campania de cercetări folclorice și etnografice la Poienile Izei, unde a reușit să grupeze câțiva cercetători de prestigiu, precum și un grup de tineri absolvenți de liceu, pedagogi, profesori din zonă;

– a participat activ, pentru aria geografică a Maramureșului, la cercetările pentru realizarea prestigiosului *Atlas Etnografic al României*, lucrând la completarea chestionarelor singur sau în colaborare cu Prof. dr. Ion Vlăduțiu (la Poienile de sub Munte, Budești ș.a.);

– în perioada 1969-1975 a participat la o serie de cercetări etnografice și folclorice zonale organizate pe plan național: în zona Dorohoi – Botoșani (1969); în zona Caraș-Severin (1972) și în zona Oaș (1973). Toate aceste campanii s-au finalizat cu lucrări științifice comunicate, multe dintre ele tipărite. În anul 1991 a participat la o campanie de cercetare în zona Dobrogei, în zece sate de la Dunărea de Jos;

– a realizat nenumărate emisiuni de radio și televiziune;

– pentru organizarea activității de investigare a patrimoniului culturii populare maramureșene, din inițiativa unui mic grup de oameni inimoși, după multe greutăți învinse, a reușit ca, la 8 octombrie 1972, să înființeze, cu statut juridic, *Asociația folcloriștilor și etnografilor din județul Maramureș*, al cărei președinte pentru zona Maramureșului istoric a fost ales. Cu această ocazie, împreună cu Comitetul Director, a elaborat Statutul și Programul Asociației, care s-au validat și au fost tipărite;

– a urmat stagii și călătorii de documentare în țări precum Franța, Italia, Olanda, Germania, Suedia, Ungaria, Elveția, Cehoslovacia, Ucraina, Austria, Anglia și SUA;

– a susținut comunicări la sesiuni științifice naționale și internaționale, o parte fiind publicate în volumul *Comunicări științifice pe teme folclorice* (Sighetu Marmației, 1973), ca și în cele opt volume ale Anuarului „Acta Musei Maramorosiensis”;

– sub egida Asociației condusă de Mihai Dăncuș se desfășoară și marile festivaluri folclorice anuale: *Tânjaua de pe Mara* (în luna mai), *Hora la Prislop* (în luna august), *Festivalul de datini și obiceiuri de iarnă MARMAȚIA* (sfârșitul lunii decembrie), aflat la a XLIII-a ediție. Tot sub egida Asociației și a Muzeului Etnografic al Maramureșului, în cadrul *Decadei culturale sighetene* s-a organizat *Ziua folclorului și etnografiei*, prilej de manifestări științifice și de popularizare (sesiuni de comunicări, simpozioane, expoziții speciale etc.), care astăzi se continuă sub genericul „Europa muzeu km. Zero”, manifestare organizată în luna mai și dedicată Zilei Internaționale a Muzeelor (18 mai);

– a creat și îmbogățit mereu biblioteca muzeului, inclusiv prin recuperarea unor fonduri de carte bine cunoscute, precum Fondul „Artur Coman”, Fondul Asociațiunii pentru Cultura Poporului Român din Maramureș – Societatea de Lectură „Dragoșiana” (recuperat de la urmașii lui Mihalyi Florent), Fondul „Ioan Mihalyi de Apșa” (evaluat de Academia Română), Fondul „Prof. Mihai Tomoioagă”, Fondul „Prof. Petru Mihalyi”, Fondul „Prof. dr. Alexandru Ciplea” etc.

Mihai Dăncuș este membru în Asociația Europeană a Muzeelor în Aer Liber (afiliată la ICOM și UNESCO), a fost președinte al Asociației Muzeelor în Aer Liber din România (în 1996), președinte al Asociațiunii pentru Cultura Poporului Român din Maramureș (înființată la 13 decembrie 1860 și reînființată de Mihai Dăncuș în 1990). Împreună cu dr. Patrick Weisbeker, dr. Christiane Weisbeker, dr. Bernard Lepage și Lydia Block a pus la Sighet bazele asociației numită *Le Centre Culturel Franco-Roumain* (28 aprilie 1992). În anul 1998 a fost cooptat de către Fundația Culturală Română în grupul de specialiști care a organizat și pregătit participarea României, în vara aceluși an, la Washington, unde s-a desfășurat „Smithsonian Folklife Festival”. Aici, pe platoul Mall, în 10 zile a fost ridicată o biserică de lemn maramureșeană, sub directa lui îndrumare și supraveghere, care apoi a fost vizitată de peste un milion de persoane.

A elaborat tematicile de realizare a unor muzee și expoziții memoriale: Casa muzeu Dr. Ioan Mihalyi de Apșa; Casa muzeu Lazăr din Giulești (în colaborare cu Ioana Dăncuș); Casa muzeu-școlar Bârsana; Casa muzeu Kazar-Vadu Izei; Expoziția de istorie „Sighetul Marmației – 675 de ani de la prima atestare documentară” (în colaborare cu Gheorghe Todinca, 2001); Muzeul Culturii Evreiești din Maramureș – Casa muzeu Elie Wiesel (2002); Muzeul de Istorie și Etnografie din Vișeu de Sus (în colaborare cu Ion Țelman), Casa muzeu Dunca-Pâțu din Ieud ș.a.

Cea mai mare realizare științifică a vieții sale rămâne însă *Muzeul Maramureșului de la Sighetul Marmației*, unitate muzeală model, recunoscută ca atare în țară și în străinătate. În semn de recunoaștere internațională a valorilor acestui muzeu, la propunerea semnatarului acestor rânduri și cu acceptul lui Kristofor Zoiner (pe atunci președinte al Asociației Europene a Muzeelor în Aer Liber), aici s-a desfășurat o bună parte din lucrările celei de-a XV-a Conferințe a Asociației Europene. Și tot în acest muzeu s-a desfășurat și Conferința Internațională „Drumul lemnului în Europa”, sub înaltul patronaj al Diviziei de Patrimoniu din cadrul Consiliului Europei (19 iunie 2000). În perioada 2009-2011, printr-un proiect european finanțat de Norvegia, a întregit Muzeul Satului cu sectorul de instalații tehnice acționate de apă, pentru care a și fost distins cu Premiul ICOM.

Mihai Dăncuș este expert în probleme de patrimoniu cultural național, profesor asociat al Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, Extensia Sighetul Marmației, profesor asociat la Universitatea de Nord din Baia Mare, la Facultatea de Litere și Filozofie.

Mihai Dăncuș a primit în casa lui, a îndrumat și a sfătuit, a ajutat în documentarea prin Maramureș zeci și sute de cursanți, cercetători, etnografi, folcloriști, sociologi, studenți și doctoranzi din foarte multe țări ale lumii. Mulți dintre aceștia au devenit între timp personalități marcante în țările lor.

Pentru activitatea sa remarcabilă a fost distins și decorat. Astfel, a primit Medalia Jubiliară a Universității din Freiburg (Germania), Premiul Patrimoniului Cultural Național „Gheorghe Focșa” pe anul 2001, Premiul Patrimoniului Cultural Național „Tancred Bănățeanu” pe anul 2002, Ordinul „Meritul Cultural” în grad de „Mare ofițer”, categoria H, „cercetare științifică” (2004), Titlul de „Cetățean de Onoare” al Municipiului Sighetu Marmăției, al comunelor Bârsana și Bogdan Vodă, Medalia Vizitei Papei Ioan Paul al II-lea (7-9 mai 1999), Premiul Consiliului Național Român ICOM pe anul 2011, precum și nenumărate medalii și medalii jubiliare de la muzeele din țară și străinătate.

A inițiat, fondat sau coordonat mai multe reviste, ziare, anuare etc.:

- „Tribuna Marmăției” (15 numere până în 1991);
- „Tradiții și patrimoniu”, buletin științific muzeal cu tematici diferite: *Festivalul datinilor și obiceiurilor de iarnă* (2001); *Ziua Internațională a Muzeelor la Sighetu Marmăției* (2003); *Biserici călătore* (2003); *Obiceiuri de iarnă* (2004);
- „Acta Musei Maramorosiensis”, anuar muzeal de prestigiu, apărut până în prezent în opt volume consistente, cu câte 400-500 pagini fiecare.

CĂRȚI PUBLICATE

1. *Zona etnografică Maramureș*, București, Editura Sport-Turism, 1986;
2. *Sighetul Marmăției. Muzeul Etnografic*, București, Editură Museion, 1995;
3. *Maramureșul și Marea Unire* (colaboratori: Gheorghe Todinca, Iosif Beres, Valentin Rozsnyai), Sighetu Marmăției, Editura 1 Decembrie, 1998;
4. *Maramureș – un muzeu viu în centrul Europei* (în colaborare cu George Cristea), București, Editura Fundației Culturale Române, 2000;
5. *Valori ale culturii populare maramureșene. Muzeul Etnografic al Maramureșului*, Sighetu Marmăției, 2000 (cu variante în diferite limbi: *Valeurs de la culture populaire de Maramureș*; *Werte der Maramurescher Volkskultur*; *Values of the Folk culture in Maramureș*);

6. *Sighetu Marmăției 675 (1326-2001) – la cumpăna dintre milenii*, Sighetu Marmăției, Editura Muzeul Maramureșului, 2001;
7. *Cât îi Maramureșu „nu-i oraș ca Sighetu” (1926-2006)*, Sighetu Marmăției, 2006;
8. *Evreii din Maramureș. Muzeul Culturii Evreiești din Maramureș. Casa Memorială Elie Wiesel*, Sighetu Marmăției, Editura Muzeul Maramureșului, 2006;
9. *Unirea Maramureșului cu Țara. Mărturii documentare (1918-1919)* (în colaborare cu Gheorghe Todinca), Sighetu Marmăției, 2008;
10. *Măști și jocuri cu măști din Maramureș*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2008;
11. *Obiceiuri din viața omului în Maramureș. Nașterea și copilăria*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2010;
12. *Arhitectura vernaculară și alte valori ale Maramureșului*, Cluj-Napoca, Editura Dacia XXI, 2010 (cu o ediție în limba engleză: *Vernacular architecture and other values of folk culture to be found in the collections of the Maramureș Ethnographic Museum*);
13. *Muzeul Satului Maramureșean*, Sighetu Marmăției, Editura Muzeul Maramureșului, 2011;
14. *Instalații tehnice populare acționate de apă. Sector of water powered technical installation*. Traducere în limba engleză: Toma Mironescu, Petre Ganz, Sighetu Marmăției, Editura Muzeul Maramureșului, 2011;
15. *Costumul tradițional în România* (în colaborare cu Georgeta Roșu și Maria Magiru), București, 2011.

TEXTE DE REFERINȚĂ ÎN ALTE VOLUME

1. *Măștile populare și jocurile cu măști din Maramureș*, Baia Mare, Întreprinderea Poligrafică Maramureș, 1973 (50 p. text și 110 fotografii); album alcătuit de Francisc Nistor (text: Mihai Dăncuș și Nicoară Timiș); studiu, catalogul reproducerilor și textele folclorice culese de Mihai Dăncuș; carte-album;
2. *Antologia de folclor a județului Maramureș*, Baia Mare, Asociația etnografilor și folcloriștilor din județul Maramureș, 1980; colaborare la capitolul *Formule de politețe*;
3. *Muzee în aer liber din România*, București, Editura Museion, 1993. Coordonator: Georgeta Stoica, București, Muzeul Satului; textul și ilustrația la capitolul *Muzeul Maramureșean* (cu variante în limbile engleză, franceză, germană);

4. *Diplome maramureșene din secolele XVI-XVIII provenite din colecția lui Mihalyi de Apșa*, București, Editura Academiei Române, 2010. Coordonator: Ioan Aurel Pop (volum întocmit de Mihai Dăncuș, Adinel-Ciprian Dincă, Andreea Mârza, Ioan Aurel Pop); o nouă ediție, revăzută și adăugită (indice de nume și localități) a apărut în 2011;

5. Coordonator și autor al albumului *Ion Bleda – sculptură*, Cluj Napoca, Editura Dacia XXI, 2012.

STUDII DE SPECIALITATE MAI IMPORTANTE

1. „Datini maramureșene consemnate într-o lucrare tipărită în secolul al XIX-lea”, în vol. *Comunicări științifice pe teme de folclor*, Baia Mare, Centrul Județean de Îndrumare a Creației Populare și a Mișcării Artistice de Masă, 1973, p. 119-124 (în colaborare cu Nandor Katz);

2. „Jocuri cu măști. Capra”, în același volum, p. 113-118;

3. *Contribuții la cunoașterea unui obicei de Anul Nou din Maramureș*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1971-1973”, Cluj, 1973, p. 489-497;

4. „Din istoria folcloristicii maramureșene: Petre Lenghel Izanu”, postfață la vol. *Daina mândră pân Bârsana*, de Petre Lenghel Izanu, Baia Mare, Asociația folcloriștilor și etnografilor din județul Maramureș, 1979, p. 254-260;

5. *Simbolistica păsării în cultura populară românească din Maramureș*, în „Studii și articole”, vol. V (Buletin de informare și documentare științifică), Societatea de Științe Filologice din România, Filiala Baia Mare, 1979, p. 144-152;

6. *Rituri de separare agrare și de inițiere în faza copilăriei. Zona Maramureș*, în „Marmația”, Baia Mare, vol. V-VI, 1979-1981, p. 437-460;

7. *Maramureș. Monografie* (capitolul *Turism*, p. 298-309), București, Editura Sport-Turism, 1980; în colaborare cu Marta Bereș;

8. *Prezența instalațiilor hidraulice în satul contemporan și modurile de dezintegrare sau de integrare ale acestora în viața modernă (Valea Cosăului-Maramureș)*, în „Studii și comunicări de istorie a civilizației populare din România”, vol. II, Sibiu, 1981, p. 235-237;

9. *Prezența instalațiilor țărănești în satul contemporan. Investigație întreprinsă în localitatea Negrești-Oaș în anul 1972*, în „Satu Mare. Studii și comunicări”, vol. V-VI, 1981, p. 491-517;

10. „Sistemul mejdelor în pășunatul tradițional din Maramureș”, în vol. *Al X-lea Simpozion de Istorie și Retrologie Agrară a României* (Baia Mare, 15-18 iunie 1988), București, 1988, p. 192 și urm.;

11. „The Romainan house and yard-places – magic and ceremonial”, în *Verband Europäi Scher Freilicht-Museon/Asociation of European Open Air Museums. Report of the Conference*, Roznov, R. Č. S. F. R, 1990, p. 78-81;

12. „Die darstellung der heimischen ortogemeinschaften im Volkskundlichen freilichtmuseum «Maramureschedorf» in Sighetul Marmăției”, în vol. *Asociația Europeană a Muzeelor în Aer Liber. Lucrările Conferinței*, București, Editura Muesion, 1993, p. 80-84;

13. *Les coutumes agro-pastorales de la zone Maramureș – Roumanie* (comunicare susținută la Congresul A. I. M. A., Perugia – Italia, 1992), în „Attualita dei musei agricoli nel mondo, documenti del O. I. M. A.”, Trento-Italia, nr. X, 1996, p. 126-133;

14. „Borșa Maramureșului – conotații istorico-etnografice și de mediu”, în vol. *Maramureș – vatră de istorie milenară. Lucrările celui de-al II-lea simpozion* (Borșa, 2-4 august 1996), Cluj-Napoca, 1997, p. 218-224;

15. „70 de ani de muzeografie în Sighetu Marmăției”, în vol. *Maramureș – vatră de istorie milenară. Lucrările celui de-al III-lea simpozion* (Ocna Șugatag, 1-3 august 1997), Cluj-Napoca, 1997, p. 255-263; în colaborare cu Ioana Dăncuș;

16. „Elemente de etnoiatrie într-un manuscris miscelaneu din secolul al XVIII-lea descoperit în Maramureș”, în vol. *Maramureș – vatră de istorie milenară. Lucrările celui de-al III-lea simpozion*, p. 341-354;

17. „Moară țărănească din Maramureș. Conotații etno-culturale”, în vol. *Maramureș – vatră de istorie milenară. Lucrările celui de-al III-lea simpozion*, p. 355-360; în colaborare cu Ioana Dăncuș;

18. *Maramureș, les travaux et les jours* (conferință ținută la Musée de l'homme, Paris, octombrie 1997, în cadrul manifestării „La Roumanie des quatre saisons – le Maramureș); photographie par Kosei Miya; conferința a fost preluată pe internet;

19. *Projection des groupes ethniques des „ruteni” (ucrainieni), juifs, hongrois et allemands (țipțeri) dans la Musée Ethnographique de Maramureș de Sighetul Marmăției – Roumanie* (comunicare prezentată la a II-a Conferință europeană a muzeelor de etnografie, București, 17-19 mai 1996), în „Buletinul Asociației Naționale a Muzeelor în Aer Liber din România”, Suceava, 1998;

20. *Atestări privind viața socială maramureșeană cu accente privind nașterea în tradiția populară*, în „Memoria Etnologică”, Baia Mare, I, nr. 1, 2001, p. 46-52;

21. *Cuvânt înainte*, în revista „Tradiții și patrimoniu” (TP), Sighetu Marmăției, nr. 1, 2001;

22. „*Colinda Cerbului*” – *Vadu Izei 1969*, în TP, nr. 1, 2001;

23. *Verșul 6 din manuscrisul lui Ioan Koman 1797-1799 transliterat din caractere chirilice în caractere latine*, în TP, nr. 1, 2001;

24. *Obiceiuri de iarnă în Maramureș*, în TP, nr. 1, 2001;

25. Revista „Airone”, numero 247, novembre 2001 (intervenție în articolul *Nel paese dei contadini*, p. 91);

26. *Cuvânt de început și de mulțumire*, în TP, nr. 2-3, 2002, p. 1;

27. *Asociația „Prietenii Muzeului Maramureșului” din Sighetul Marmăției*, în TP, nr. 2-3, 2002, p. 7-12;

28. *Eveniment*, în TP, nr. 2-3, 2002, p. 72-74;

29. *Moașa – mediator între nou născutul „necunoscut” și lumea „cunoscută”*, în „Memoria Etnologică”, Baia Mare, an II, nr. 2-3, 2002, p. 265-274;

30. *Valoarea documentară și artistică a monumentelor de arhitectură populară din Secția în Aer Liber a Muzeului Maramureșean din Sighetul Marmăției*, în „Acta Musei Maramorosiensis” (AMM), Sighetu Marmăției, vol. I, 2002, p. 35 și urm.;

31. *Documente inedite privind mișcarea națională română în Maramureș la sfârșitul secolului al XIX-lea*, în AMM, vol. I, 2002, p. 391 și urm.;

32. *Filmul documentar în muzeul etnografic*, în AMM, vol. I, 2002, p. 505 și urm.;

33. *Vicarul greco-catolic Tit Bud – corifeu al culturii și civilizației tradiționale din Maramureș*, în „Studii și comunicări de etnologie”, Sibiu, serie nouă, tom XVI, 2002, p. 83 și urm.;

34. „The presentation of Ukrainian (Ruthean), Jewish, Hungarian, German Minorities in the Village Museum of Sighetul Marmăției”, in *Association of European Open air Museums. Report of the 21 st Conference*, National Museums of Scotland, 2003, p. 165-170;

35. „Die Präsentation der ukrainischen (ruthenischen), jüdischen, ungarischen und deutschen Minderheitenim Dorfmuseum von Sighetul Marmăției”, in *Association of European Open...*, National Museums of Scotland, 2003, p. 171-178;

36. *Biserici călătoare...*, în TP, nr. 4-5, 2003;
37. *The presentation of Ukrainian (Ruthean), Jewishm, Hungarian, German Minorities in the Village Museum of Sighetul Marmăției – Romania*, în TP, nr. 4-5, 2003;
38. *Cu privire la activitatea muzeelor în aer liber din România pe perioada octombrie 1996-martie 2001. Câteva propuneri pentru perioada următoare* (raport prezentat la Conferința Națională ANMALR Sibiu, martie 2001), în TP, nr. 4-5, 2003;
39. *Muzeograful biolog Iosif Béres la vârsta de 70 de ani*, în TP, nr. 4-5, 2003;
40. „Instalații tehnice acționate de apă pe Valea Cosăului, în vol. Arheologie industrială – atelier internațional 2004”, București, Ministerul Culturii și Cultelor, 2004, p. 7 (text tradus și în limba engleză);
41. „Un spectacol de teatru popular în Maramureș. Viflaimul”, în TP, nr. 6-7, 2004;
42. *Scriitori și savanți maghiari despre etniile din Maramureș (I)*, în AMM, vol. II, 2004, p. 17 și urm.;
43. *95 de ani de la nașterea lui Francisc Nistor, director întemeietor al Muzeului Maramureșului*, în AMM, vol. II, 2004, p. 209 și urm.;
44. *Academicianul maghiar Silagyi István – spirit enciclopedic și mare umanist*, în AMM, vol. II, 2004, p. 227;
45. *In memoriam Lucia Berdan*, în AMM, vol. II, 2004, p. 233 și urm.;
46. „O carte, o expoziție documentară și o bancă de date despre satul maramureșean în perioada 1945-1989”, în lucrarea *Satul maramureșean (1945-1989). Viața socială, economică, politică, culturală și religioasă. Studii și documente*, vol. I, Sighetul Marmăției, 2005, p. 9-22;
47. „Disoluția valorilor satului maramureșean în perioada de după al Doilea Război Mondial. Schiță tematică a expoziției „Satul maramureșean (1945-1989). Viața socială, economică, politică, culturală și religioasă”, în lucrarea *Satul maramureșean (1945-1989)...*, p. 37-56;
48. „Un erou martir al poporului român – Ion Bîlțiu-Dăncuș, secretar al Sfatului Național Român din Maramureș, decembrie 1918 și președinte al Consiliului Național Român din Maramureș în anii 1944-1945”, în lucrarea *Satul maramureșean (1945-1989)...*, p. 57-70;

49. *Câteva date despre Sighet și mișcarea masonică*, în TP, nr. 8-9, 2005, p. 7-8;

50. *Consacrarea Bisericii Sf. Pantelimon, Canton Ohio, SUA*, în TP, nr. 8-9, 2005, p. 21-24;

51. *Scriitori și savanți maghiari despre etniile din Maramureș (II)*, în AMM, vol. III, 2005, p. 147-173;

52. *Vâlceanul Nicu Angelescu, intelectual de prestigiu, profesor la Liceul Dragoș Vodă din Sighetul Marmației*, în AMM, vol. III, 2005, p. 293-300;

53. „Câteva biserici de lemn – monumente de arhitectură – din subzona Izei mijlocii, „Ambăle Vișae” 640 de ani”, în vol. *Lucrările celui dintâi simpozion de istorie a Ținutului Vișaelor, „Serbările Vișeului”* (ediția a V-a, 1-3 iulie 2005), p. 40-45;

54. *L'élevage des moutons dans les Carpates Orientaux – Région de Maramureș – quelques attestations de l'ancienneté et des présences contemporaines*, lucrare susținută în Cehia la Valašské Muzeum Přírodě;

55. *Problematica satului românesc în perioada comunistă. Modalități de prezentare*, în „Caietele ASER” (Asociația de Științe Etnografice din România), Oradea, nr. I, 2005, p. 137-147;

56. *Satul românesc contemporan între dezvoltare și disoluția valorilor tradiționale* (prezentată la Seminarul Național „Patrimoniu Tehnic – indice și martor esențial al progresului cultural-istoric”, organizat de Comisia Națională a României pentru UNESCO, Cheia, 22-25 octombrie 2006);

57. *Bisericile Maramureșului – monumente ale neamului*, apărut în „Transilvania”, Sibiu, nr. 8-9, 2006, p. 48-49;

58. *Episcopul Atanasie Rednic din Giulești*, în „Transilvania”, nr. 8-9, p. 76-77;

59. „Sarea – fragmentarium ethologicum”, în vol. *Sarea, Timpul și Omul*, Sfântu Gheorghe, Editura Augusta, 2006;

60. „La Auschwitz – Birkenau au fost exterminați 38. 000 de evrei din Sighet și Maramureș...”, apărut în vol. *Memorie și mărturisire – omagiu lui Elie Wiesel la 80 de ani* (proiect finanțat de Ministerul Culturii și Cultelor), Baia Mare, Editura Universității de Nord, 2008, p. 24-33;

61. *Din viața spirituală a românilor din dreapta Tisei*, în „Caietele ASER”, nr. IV, 2008;

62. *Patrimoniul etnologic din România. Imperativul modelelor și Riturile de trecere în Muzeul Satului Maramureșean – experimentul Sighet*, Conferința Națională ASER, Bușteni, octombrie 2008;

63. *Omagiu savantului Alexandru Artemiu Coman*, în AMM, vol. IV, 2006, p. 12-19;

64. *Ing. Artur Coman – în memoriam*, în AMM, vol. IV, 2006, p. 83-87;

65. *Ing. Artur Coman, urmaș al unui mare neam de nobili români cu implicații în istoria și istoriografia Maramureșului*, în AMM, vol. IV, 2006, p. 124-145;

66. *Acta Musei Maramorosiensis V – mergem înainte*, în AMM, vol. V, 2006;

67. *Evreii din Maramureș – istorie și destin. 10 octombrie – Ziua Holocaustului*, în AMM, vol. V, 2006, p. 227-235;

68. *Un mare profesor, un mare savant și un mare patriot: academicianul Mihai Pop – 100 de ani de la naștere*, în AMM, vol. VI, 2009, p. 13-21;

69. *Atestări documentare privind viața socială maramureșeană cu accente privind nașterea în tradiția populară*, în AMM, vol. VI, 2009, p. 144-157;

70. *100 de ani de la nașterea lui Francisc Nistor, director întemeietor al Muzeului Maramureșului*, în AMM, vol. VII, 2009, p. 11-15;

71. *Tematica Muzeului Arhitecturii Populare Maramureșene*, în AMM, vol. VII, 2009, p. 354-429;

72. *Omagiu sociologului și antropologului francez Claude Karnoouh*, în AMM, vol. VIII, 2010, p. 15;

73. *Direcții de dezvoltare pe termen mediu și lung pentru Muzeul Maramureșului din Sighetul Marmației*, în AMM, vol. VIII, 2010, p. 358-389.

ARTICOLE MAI IMPORTANTE

1. *Patrimoniu – Prezențe*, în revista „Panoramic cultural maramureșean”, Baia Mare, februarie 1975;

2. *Muzeul arhitecturii populare...*, în ziarul „Pentru socialism” (PS), Baia Mare, 29 iulie 1975;

3. *Educația științifică a maselor*, în PS, 20 mai 1978;

4. *Documente epigrafice în arhitectura țărănească din Maramureș*, în PS, 17 mai 1980;

5. *Ziua Internațională a Muzeelor. Manifestări la Sighetul Marmației*, în PS, 30 mai 1981;

6. *Colecții și colecționari*, în revista „Maramureș”, Baia Mare, decembrie 1981;
7. *Expoziție de instalații tehnice țărănești*, în PS, 29 august 1981;
8. *Maramuresckii Muzei v Sighetu Marmației – țentr vihovania*, în ziarul „Novit Vik”, București, nr. 23 (763), 1 grundia 1983;
9. *Originalitatea culturii populare*, în revista „Tribuna”, Cluj Napoca, 17 noiembrie 1983;
10. *Arhitectura țărănească*, în revista „Tribuna”, octombrie 1985;
11. *Obiceiuri și datini de iarnă*, în „Tribuna”, decembrie 1985;
12. „*Metehău*” – *Dicționar „Rp”*, în revista „România pitorească” (RP), București, nr. 2 (194), februarie 1988;
13. *Mărturii. Figură luminoasă de patriot*, în PS, 8 noiembrie 1989 (partea I-a); 10 noiembrie 1989 (partea a II-a);
14. *Vestigii ale identității*, în suplimentul „Datina” al ziarului „Graiul Maramureșului” (GM), Baia Mare, 1 martie 1992;
15. *Plastică. Dorul de casă*, în „Jurnalul de Sighet” (JS), nr. 8, 8-14 martie 1993;
16. *Magnificul domn Ioan Mihaly de Apșa*, în suplimentul „Datina”..., 25 ianuarie 1994;
17. *Mecenați ai Maramureșului*, în suplimentul „Renașterea” al publicației JS, 23-29 octombrie 1995, dedicat jubileului a 650 de ani de atestare documentară a comunei Sarasău;
18. *Contribuții maramureșene la Marea Unire*, în JS; partea I, în nr. 197, 2-8 decembrie 1996; partea a II-a în nr. 198, 9-15 decembrie 1996;
19. *Apșa de Jos – istorie și documente*, în suplimentul „Renașterea” al publicației JS, nr. 8, 24 octombrie 1997;
20. *Un muzeograf de excepție: Francisc Nistor*, în revista „Argheus”, Baia Mare, I, nr. 3 (17), decembrie 1997, p. 40-41;
21. *Maramureșul etnografic la Muzeul Omului din Paris*, în „Argheus”, II, nr. 1 (18) martie 1998, p. 17-19;
22. *Domnul Profesor Petre Mihalyi (1920-2001)*, în GM, 13 august 2001;
23. *29 iulie 2002. Sighetul Marmației – se inaugurează un nou muzeu în România – Muzeul Culturii Evreiești din Maramureș – Casa Elie Wiesel*, în „Revista muzeelor”, București, nr. 1-2, 2003, p. 128-135;
24. *Sighetul Marmației, orașul muzeelor* (în limbile română și engleză), în revista „Cultură și turism. ro”, nr. 3, 2003, p. 18-19;
25. *Biserici de lemn din Maramureș, pe două continente americane*, în GM, 2 februarie 2004;

26. *Maramureșul în pericol?...*, în „Datina”, periodic constănțean de etnologie și fapt cultural, anul XII, nr. 35, iunie 2004, p. 18-20;
27. „*Vinovații: muroii și descântătorii*”, articol în ediția de colecție a „Jurnalului Național”, 31 ianuarie 2005, p. 13;
28. *Campionii tranziției – în privința longevității în funcții publice din Maramureș*, în „Glasul Maramureșului”, 2 martie 2005, p. 10;
29. *Artă veche africană în colecțiile Muzeului Maramureșului din Sighetu Marmăției*, în GM, 5 octombrie 2007, p. 12;
30. *Fierăritul în Maramureș*, în GM, 6-7 octombrie 2007, p. 12;
31. *O viață zbuțuită de artist*, în GM, 7 octombrie 2011;
32. *Un om și o colecție inestimabilă – Nicolae Pipaș*, în GM, 22 ianuarie 2012.

CATALOAGE ȘI GHIDURI. PREFĂȚĂRI ȘI COORDONĂRI DE PUBLICAȚII

1. *Expoziția de bază a Muzeului Maramureșean*, Sighetu Marmăției, 1971, 24 p. (text și foto);
2. *Muzeul Maramureșean. Etnografie*, Sighetu Marmăției, 1982, 14 p. (text și foto);
3. *Donația Alexandru Ciplea – pictură, grafică, iconografie pe sticlă, cărți rare*, Sighetu Marmăției, 1988, 10 p. text;
4. *Mihai Olos. Pictură-sculptură*, Baia Mare, 1988, 14 p. (text și foto);
5. *Traian Bilțiu-Dăncuș. Pictură, grafică (text și foto). Catalog*, Sighetu Marmăției, f.a.
6. *670. Sighetul Marmăției* (broșură tipărită sub egida Muzeului Maramureșului din Sighetu Marmăției la jubileul de 670 de ani de atestare documentară a orașului), Baia Mare, Editura Tip-Proema, 1996; în colaborare cu Iosif Béres; 24 p.;
7. Prefață la monografiile:
 - Cuvinte despre satul meu Văleni – Maramureș*, Ioan Godja-Ou, Sighetu Marmăției, 2002;
 - Cuhea în istoria și cultura Maramureșului*, Ion Țelman, Ioana Mariș Dăncuș, Elisabeta Faiciuc, Sighetu Marmăției, 2005;
 - Valea Stejarului – graiul și folclorul obiceiurilor*, Ioan Hotea, Sighetu Marmăției, 2006;
 - Vadu Izei – o filă din istoria Maramureșului*, Ioan Hotea, Sighetu Marmăției, 2008;

Pe drumul amintirilor – poezii, Găvrilă Pleș-Chindriș, Sighetu Marmăției, 2009, carte îngrijită de Dr. Gail Klingmann, USA, redactor și ilustrația cărții: Mihai Dăncuș;

8. *Casa memorială Elie Wiesel – Muzeul culturii evreiești din Maramureș*. Catalog tipărit în limbile română, engleză și franceză, 16 pagini text și 16 pagini ilustrație color, Sighetu Marmăției, 2002;

9. *Téli népszokások (maszkok a Máramarosszigeti Néprajzi Múzeum gyűjteményéből)*, Sóstói Múzeumfalu, 2006, 16 p.;

10. *Satul maramureșean (1945-1989). Viața socială, economică, politică, culturală și religioasă. Studii și documente*, vol. I, Sighetu Marmăției, 2007, 478 p.; coordonator: Mihai Dăncuș;

11. *Ibidem*. vol. II, 477 p.; coordonator: Mihai Dăncuș;

12. *Album-catalog „Expo Artă Africană”* (Muzeul Maramureșului, octombrie 2007), text de catalog și texte generale, 14 pagini + ilustrații;

13. *Casa muzeu Dunca Pățu din Ieud*. Catalog, text introductiv și texte explicative în limbile română și limba engleză, ilustrații foto color, Sighetu Marmăției, 2009.

FILME ȘTIINȚIFICE ȘI DOCUMENTARE

1. *Tânjaua la Hoteni*; TV1 Italia;

2. *Adunarea nepoatelor*; regia: Paula Popescu-Doreanu;

3. *Diplome maramureșene*; regia: Paul Orza;

4. *Ceramica de Săcel*; regia: Olimpia Daicoviciu;

5. *Colinde – obiceiuri de Crăciun și Anul Nou*; regia: Olimpia Daicoviciu;

6. *Covorul maramureșean*; regia: Olimpia Daicoviciu;

7. *Cultura lemnului la românii*; regia: prof. Nakazava – Japonia;

8. *Stână maramureșeană*; în colaborare cu Misushiro Shimmen, directorul Muzeului Național al Japoniei din Kyoto;

9. Mai multe filme de televiziune;

10. Ciclul de 6 (șase) filme documentare privind obiceiurile de peste an și din ciclul familiei pentru TVR;

11. Filmul *Bisericile de lemn din Maramureș*.

INTERVIURI PE TEME ALE CULTURII POPULARE TRADIȚIONALE

1. *Convorbiri despre mari valori ale poporului român: „Orice muzeu e șansa unei renașteri viitoare”,* în „Flacăra”, București, 23 octombrie 1987; interviu de Ion Zubașcu;
2. *„Muzeul constituie un important factor de educație”,* în PS, 20 septembrie 1973; interviu de Ion Ardeleanu-Pruncu;
3. *Artizanat vagy népművészet?*, în „Banyavideki Faklya” (BF), Baia Mare, 20 octombrie 1979; interviu de Rosznyai Balint;
4. *Neprajzi Múzeum – a szabadam*, în BF, 20 octombrie 1974; interviu de Racz Albert;
5. *Cercetare folclorică la Poienile Izei*, în PS, 28 august 1973; interviu de Gheorghe Pârja;
6. *A maramarosi népművészet hirneve a nagyvolagban*, în BF, 5 iunie 1982; interviu de Cosma Gyorgy;
7. *Die schöpferische Begabung unserer Bergabauern Besuch im Freilichtmuseum bei Sighet*, în revista „Volk und Kultur”, București, 30 mai 1978; interviu de Brigitte Krug;
8. *O rezervație de arhitectură populară*, în „Flacăra”, 23 iulie 1981; interviu de Gheorghe Arion;
9. *Muzeul și rosturile sale instructiv-educative*, în PS, 5 octombrie 1982; interviu de Pamfil Bîlțiu;
10. *O conferință internațională la Muzeul din Sighet*, în JS, 26 august 1993; interviu de Marin Slujeru;
11. *Interviu cu domnul director Mihai Dăncuș, directorul Muzeului Maramureșului, Sighet*, în JS, nr. 188 din 30 septembrie-6 octombrie 1996; a consemnat Nicolae Juga;
12. *Din nou, despre ce ne doare atât de tare: dispariția tradiției țărănești*, interviu cu Mihai Dăncuș, directorul Muzeului Maramureșului, în „Formula AS”, nr. 375, 16-23 august 1999; consemnat de Sanda Anghelescu;
13. *„Primarul satului Dobăieș a inaugurat Europa Muzeu KM Zero”,* în GM, 16-17 septembrie 2000; interviu de Florentin Năsui;
14. *Casa noastră-i cât o lume – convorbire cu Mihai Dăncuș, directorul Muzeului Municipal din Sighetul Marmăției*, în RP, nr. 9 (165), 2000, p. 6-7; interviu de Anda Raicu;

15. *Witness to Hystory*, publicat în „P. B. S. Frontline/World”, octombrie 2002, USA; un interviu de Sheilah Kast;

16. *Berbești – în umbra orașului cresc oameni minunați*, în GM, 16 februarie 2004; interviu de Florentin Năsui;

17. *Ctitorul de muzee: Mihai Dăncuș, directorul Muzeului Maramureșului din Sighetul Marmăției*, în „Gazeta de Maramureș”, 22 martie 2004;

18. *Mihai Dăncuș – din centrul Europei în centrul lumii sau din Maramureș la Washington*, interviu luat de Gheorghe Pârja și publicat în cartea *Dialoguri cu ferestre spre nord*, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2005, p. 139-146;

19. *Azi, în prezența sa, îl omagiem pe sociologul francez Claude Karnoouh*, în GM, 23 mai 2005;

20. „*Instituția neamului*”, care desigur este un „relict” al istoriei, în Maramureș este încă valabilă și, cred, încă salvatoare, în revista „Transilvania”, Sibiu, nr. 8-9, 2006; interviu de Ioan Mariș;

21. *Printr-un proiect european se întrește „satul primordial” al Maramureșului*, în GM, 5 august 2009;

22. *Roata morii se învârtete la Muzeul Satului*, în GM, 12 decembrie 2010;

23. *O sărbătoare pentru prietenii muzeului și muzeelor din toată lumea*, în GM, 8 ianuarie 2011; interviu de Florentin Năsui;

24. *Cartea mea-i, fiule, o treaptă*, în revista „Colegiul Național Dragoș Vodă”, nr. 25, martie 2011; interviu de Mălina M.;

25. *Dicționar cu prieteni: Mihai Dăncuș (I, II)*, pe site-ul www.daciaxxi.ro, postare din 1 iunie 2011; reporter Ion Vădan;

26. *Satul maramureșean ca muzeu în buricul Europei*, în GM, 14 septembrie 2011; interviu de Florentin Năsui;

27. *Cum a fost pusă pe foc „civilizația maramureșeană a lemnului”*, în „România liberă”, 10 noiembrie 2011, p. 1-6; interviu de Dan Gheorghe;

28. *Turiștii străini, singura șansă de supraviețuire a caselor maramureșene*, în „România liberă”, 11 noiembrie 2011, p. 1-4; interviu de Dan Gheorghe.

REFERINȚE PRIVITOARE LA ACTIVITĂȚILE ȘTIINȚIFICE ȘI MUZEALE

Elena Dăncuș, *Bibliografia selectivă a etnografiei și folclorului românesc (1944-1974)*. Publicată de Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, București, 1976; citatele de referință 1256 (p. 149) și 2864 (p. 349);

Laurențiu Ulici, *Sufletești*, în „Contemporanul”, București, nr. 17, 29 aprilie 1977, p. 8;

Carlo Perogalli, *Civico Museo Archeologico di Erba*, vol. V, Como, Lito-Tipografia G. Malinverno, 1983, p. 47 și 55;

Iordan Datcu, în *Dicționarul folcloriștilor*, vol. II, București, Editura Litera, 1983, p. 102-103;

Dr. Ion Chiș-Șter, *O valoroasă lucrare despre „arhiva nescrisă” a Maramureșului*, în PS, 14 noiembrie 1986;

Ion Berinde, în revista cenaclului „Marmația socialistă”, ianuarie 1987;

Prof. univ. dr. doc. Mihai Pop, *Păstrarea identității*, în „Contemporanul”, București, nr. 12 (2105), 20 martie 1987;

Dr. Nuțu Roșca, *O monografie etnografică a Maramureșului*, în „Vatra”, Târgu Mureș, nr. 4, aprilie 1987;

Anda Raicu, *Lecturi. Maramureș, Țară veche...*, în RP, București, nr. 5 (185), mai 1987;

Ecaterina Dulcu, recenzie la Mihai Dăncuș, *Zona etnografică Maramureș*, București, Editura Sport-Turism, 1986, în „Revista Muzeelor și Monumentelor. Muzeu”, București, nr. 5, 1987, p. 93;

Aurel I. Brumar, *O urcare în Maramureș*, în „Astra”, Brașov, nr. 10 (193), octombrie 1987;

George Antohi, la Radio București, în emisiunea „Miorița”, noiembrie 1987;

Vasile Vetișanu, *Studii. Maramureșul etnografic*, în „Luceafărul”, București, nr. 6 (1343), 6 februarie 1988;

Ioan Opriș, *Istoria muzeelor din România*, București, Editura Museion, 1994, passim;

Jean-Marie Del Genini, Dr. Weisbecker, Cristiane et Patrick, Lydia Bloch, Pierre et Marcelle Vincensini, *Mihai Dăncuș en Lorraine*, în „R. L. M. M. Rencontres Lorraine – Maramureș – Moldave. Bulletin d'information”, Nancy – France, nr. 4, iunie 1995;

Ioszeff Beres, *Maramaros Neprajzi muzeuma – Maramorossziget*, în „Szigeti Turmix” (ST), Sighetu Marmăției, nr. 121, 24 noiembrie 1995;

Augustin Cozmuța, *Etnografie sigheteană*, în GM, nr. 1973, 5 septembrie 1996;

Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români*, vol. I, București, Editura Saeculum I. O., 1998, p. 216-217;

Gheorghe Pârja, *Dialoguri în centrul Europei*, București, Editura Fundației Culturale Române, 2000, p. 7-8;

Laura Temișan, O. Marinescu, A. Brezovski, *Autori maramureșeni. Dicționar bio-bibliografic*, Baia Mare, Editura Umbria, 2000, p. 172-174;

Miklós Bura, *Magyar ház a falumúzeumban*, în ST, 22 septembrie 2000;

Idem, *Konivbemutanok*, în ST, 20 octombrie 2000;

Pamfil Bilțiu, *Ghid de călătorie în centrul Europei*, în GM, 2 decembrie 2000;

Aurel Chiriac, *Maramureș. Tradiție și unicitate*, în „Familia”, Oradea, nr. 1, ianuarie 2001, p. 111-112;

Dumitru Iștván, *Gânduri despre o carte. Maramureș – un muzeu viu în centrul Europei*, în GM, 21 februarie 2001;

Delia Hayer, *Sighetul Marmăției. Muzeul Etnografic deține o casă din sec. al XVI-lea*, în „Informația zilei”, 8 noiembrie 2001;

Alfred Mazalik, *Mármaros azevszadok tükrében*, în „Maramorossiget”, 2001, p. 190-192;

Ilie Moise, *Dr. Mihai Dăncuș la 60 de ani*, în „Studii și comunicări de etnologie”, Sibiu, serie nouă, tom XVI, 2002, p. 272 și urm.;

Valentin Băițan, *Laudă neamului. Jurnal memorial cultural*, Baia Mare, Editura Umbria, 2002, p. 65, 200, 228;

Who's Who în România, București, Pegasus Press, 2002, p. 181;

Miklós Bura, *Szemelvények a Teli Népszokások Fesztivaljának eseményeiből*, în ST, 25 ianuarie 2002;

Gheorghe Pârja, *Cronicar al satului primordial*, în GM, 9-10 februarie 2002;

Premiile pentru patrimoniul cultural național pe 2001, București, Ministerul Culturii și Cultelor, 29 martie 2002 (cuvânt înainte de prof. dr. Ioan Opriș);

Ioan Godea, *Etnologia română contemporană. Lexicon bibliografic ilustrat*, București, Editura Enciclopedică, 2002, p. 129-130;

Pamfil Bîlțiu, „*Acta Musei Morosiensis*” – o prestigioasă apariție editorială, în „Pro Unione”, Baia Mare, anul VII, nr. 1-2 (17-18), iulie 2004, p. 184-185;

Jiří Langer, *ATLAS PAMÁTEK. Evropská muzea v Přírodě*, Praha, Baset, 2005, p. 580-588;

Kosei Miya, *Maramureș. The heart of Europe*, Rome, Editioni Cometa, 2004, p. 141-142;

Alexandru Filipașcu, *Enciclopedia familiilor nobile maramureșene de origine română*. Ediție îngrijită de Ioan și Livia Piso, Cluj Napoca, Editura Dacia, 2006, p. 69;

Dorin Ștef, *Istoria folcloristicii maramureșene*, Baia Mare, Editura Etnologica, 2006;

Ioan Godea, *Muzeotehnică*, Oradea, Editura Muzeului Țării Crișurilor, 2007, p. 92;

Dumitru Iștván, *Măști și jocuri cu măști din Maramureș: măști, mascoide, mascaroane și jocuri cu măști*, în GM, 22 februarie 2010;

Pamfil Bîlțiu, *O lucrare de referință a etnologiei românești actuale*, în GM, 24 decembrie 2010;

Ion Mariș, recenzie la Mihai Dăncuș, *Obiceiuri din viața omului în Maramureș. Nașterea și copilăria*, în „Nord Literar”, Baia Mare, nr. 4, aprilie 2011;

Carol Kacsó, *Repertoriul arheologic al județului Maramureș*, vol. I și II, Baia Mare, Editura Eurotip, 2011, passim.

Mihai Dăncuș a dus o viață exemplară, cu bunele și cu relele ei, s-a bătut mereu cu oficialitățile vremii nu pentru îndeștarea lui, ci pentru binele public, în ultimă instanță pentru prestigiul Țării Sale. A trăit la Margine de Țară, dar și în Centrul Europei, unde a făurit nestemate de frumos și înțelepciune. Este încă în putere și poate aduce pe masa științei românești și europene destule multe opere. Dragă Mihai, să fii sănătos Mulți Ani!

ILUSTRAȚII



„Două generații”: Francisc Nistor, prof. dr. Ion H. Ciubotaru, prof. dr. Alexandru Ciplea, prof. dr. Mihai Pop, dr. Mihai Dăncuș, dr. Vasile Latiș
în casa Ilea din Muzeul Satului Maramureșean (27 decembrie 1985)



Acasă la Acad. Mihai Pop la reședința
din strada Caragea Vodă, nr. 1



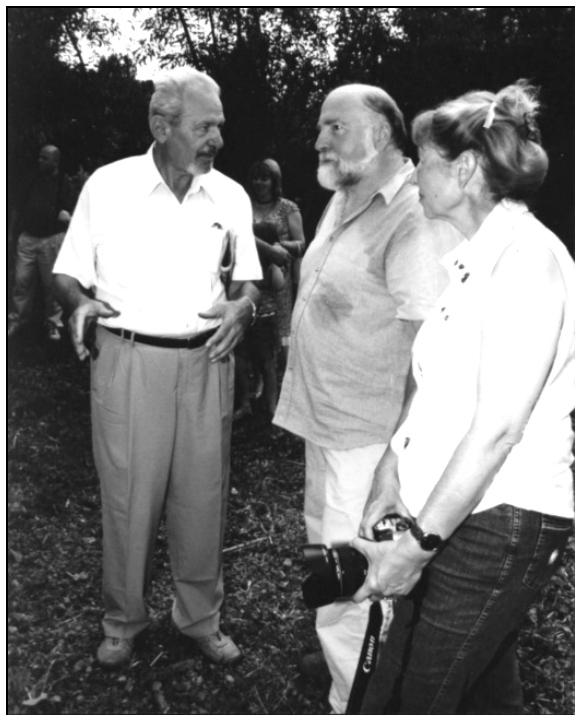
Cu Acad. Mihai Pop și dr. Gail Kligman
în balconul casei (1985)



În Muzeul Etnografic al Maramureșului
cu fiica miliardarului german Toffer, președinta Fundației de Acordare a
Premiului Herder, prof. Ioan Vlăduțiu și Ioana Dăncuș



Sesiunea solemnă de deschidere a Muzeului Satului Maramureșean (30 mai 1981)



Cu soții Cristiane și Patrick Weisbeker la Ieud



Cu echipa de filmare de la Muzeul Național al Japoniei din Kioto.
Primul din stânga, Mițuhiro Shimmen



La Smithsonian Folklife Festival (Washington, 1999)



Cu prof. Paul Miron și prof. Elsa Lüder la casa „cu olane” din Vama Veche



Vorbind la un simpozion la Sala Societății „Dragoșiana” din Casa Mihaili de Apșa



Imagini din Muzeul Satului Maramureșean

„ANUARUL ARHIVEI DE FOLKLOR”

Cosmina TIMOCE-MOCANU*

Se împlinesc, anul acesta, 80 de ani de la publicarea, în 1932, a primului număr din „Anuarul Arhivei de Folclor”, cel dintâi buletin științific românesc dedicat exclusiv cercetărilor de folclor. Deși specificul și importanța publicației sunt menționate, tangențial și adesea laconic, în mai toate lucrările¹ care dau seama de activitatea Arhivei de

* Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, Cluj Napoca – România.

¹ Ovidiu Bârlea, *Academia Română și cultura populară*, în „Revista de Etnografie și Folclor” (REF), XI, 1966, nr. 5-6, p. 411-414; Idem, *Istoria folcloristicii românești*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974; Idem, „Ion Mușlea (1899-1966)”, în *Efigii*, București, Editura Cartea Românească, p. 179-188; Ion Talos, *Ion Mușlea, organizator al culegerii și publicării folclorului românesc*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei” (AMET), Cluj Napoca, IV, 1965-1967, p. 353-365; Idem, „Ion Mușlea”, în Ion Mușlea, *Cercetări etnografice și de folclor*, vol. I. Ediție îngrijită, cu studiu introductiv, bibliografie, registrul corespondenței de specialitate de Ion Talos, București, Editura Minerva, 1971, p. V-XLIV; Gheorghe Vrabie, *Folcloristica română. Evoluție, curente, metode*, [București], Editura pentru Literatură, 1968, p. 318-319; Dumitru Pop, *Cercetarea culturii noastre populare în perspectiva unor noi împliniri*, în „Anuarul de Folclor”, Cluj Napoca, V-VII, 1984-1986, p. 11-12; Idem, *Cercetarea vieții folclorice românești din ultimele patru decenii și arhivele noastre de folclor*, în REF, XXXV, 1990, nr. 2, p. 130-140; Idem, *Clujul – centru de cercetare a culturii populare românești*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, XII-XIV, 1991-1993, p. 265-268; Idem, *Moștenirea „Arhivei de Folclor a Academiei Române”*, în „Studii și Comunicări de Etnologie” (SCE), Sibiu, X, 1996, p. 7-14; Idem, *Ion Mușlea în contextul cultural-științific al epocii sale*, în „Cetatea culturală”, Cluj Napoca, II, 1999, nr. 10, p. 4; Idem, *Din istoria unui institut de cercetare: Arhiva de Folclor a Academiei Române*, în AMET, XV, 2001, p. 57-91; Virgiliu Florea, „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, în volumul *Din trecutul folcloristicii românești*, Cluj, Editura Napoca Star, 2001, p. 124-142; Alexandru Dobre, *Ion Mușlea și chestionarele Arhivei de Folclor a Academiei Române*, în „Memoriile Comisiei de Folclor” (MCF), București, II, 1988, p. 121-172; Idem, *Comisia de Folclor a Academiei Române*, în MCF, III, 1989, p. 91-128; Idem, *Mircea Eliade și Arhiva de Folclor a Academiei Române*, în MCF, IV, 1990, p. 7-27; Idem, *Ion Mușlea, folcloristul oficial al Academiei Române*, în SCE, VIII, 1994, p. 224-294; Iordan Datcu, *Colaboratori ai Arhivei de Folclor – Cluj*, în „Anuarul de Folclor”, III-IV, 1982-1983, p. 246-256; Gheorghe Pavelescu, *Ion Mușlea, întemeietor și conducător exemplar al Arhivei de Folclor*, în SCE, X, 1996, p. 15-24; Ion Cuceu, „Prefață” la volumul Ion Mușlea, *Arhiva de Folclor a Academiei Române. Studii*,

Folklor a Academiei Române (instituția în cadrul căreia s-a editat „Anuarul”), respectiv a lui Ion Mușlea (întemeietorul acestei instituții și redactorul „Anuarului”), momentul aniversar reclamă un demers analitic special care vizează circumscrierea contextului în care a apărut periodicul, a profilului acestuia, precum și a impactului pe care l-a avut asupra mișcării folcloristice românești.



Bilanțul pe care-l propunem în studiul de față este posibil nu doar pentru că deceniile scurse de la publicarea „Anuarului” permit o recalibrare a privirii asupra celor 64 de articole grupate în șapte volume, ci, mai ales, este posibil prin recursul la surse mai puțin ori deloc folosite până acum de către cercetătorii problemei. Este vorba, mai exact, de textul memorialistic „Din activitatea mea de folclorist”², pe care Mușlea l-a conceput, cu sinceritatea și minuțiozitatea care i-au caracterizat întreaga carieră, în al 66-lea an al vieții, dar și de corespondența, în parte publicată³, parte

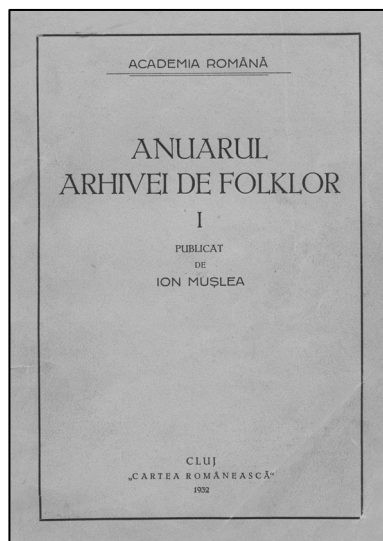
memorii ale întemeierii, rapoarte de activitate, chestionare (1930-1948). Ediție critică, note, cronologie, comentarii și bibliografie de Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj, EFES, 2005, p. 9-32; Ion T. Alexandru, *Arhiva de Folclor a Academiei Române din Cluj-Napoca, arhivă de cultură orală a tuturor românilor*, în „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu»”, București, serie nouă, tom XX, 2009, p. 69-74; Sanda Ignat, „Influențe germane în concepția științifică și activitatea lui Ion Mușlea”, în lucrarea *Metode și instrumente de cercetare etnologică. Stadiul actual și perspectivele de valorificare*. Studii închinare memoriei savanților Ion Mușlea și Ovidiu Bârlea. Volum editat de Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2011, p. 95-112.

² Ion Mușlea, „Din activitatea mea de folclorist. Contribuții la cunoașterea mișcării folclorice românești între anii 1925-1965”, în volumul *Arhiva de Folclor a Academiei Române...*, p. 141-207.

³ Este vorba de cele 26 de scrisori adresate de Ion Mușlea lui Ioan Bianu, publicate în *Scrisori către Ioan Bianu. Documente literare*, vol. II. Ediție de Marieta Croicu și Petre Croicu, București, Editura Minerva, 1976, p. 469-491, respectiv de cele 28 de scrisori adresate de către același lui Artur Gorovei, publicate în *Scrisori către Artur Gorovei*. Ediție îngrijită și introducere de Maria Luiza Ungureanu, București, Editura Minerva, 1970, p. 278-298.

inedită și în curs de publicare⁴, pe care Ion Mușlea a purtat-o cu colaboratorii săi. Schimbul acesta epistolar îi conturează cititorului o idee despre bucuriile și neajunsurile muncii editoriale, despre prietenii, colaborările ori animozitățile pe care tipărirea „Anuarului Arhivei de Folklor” le-a iscat, dar și despre „hamalâcul” – cum Mușlea însuși denuște efortul redactării – depus.

„Anuarul Arhivei de Folklor” este produsul unui context instituțional și editorial specific, ale cărui coordonate ne propunem să le aproximăm în rândurile care urmează. Nu reprezintă o noutate pentru nimeni faptul că procesul instituționalizării cercetărilor de folclor este legat, în spațiul românesc, de constituirea și funcționarea Academiei Române în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Chiar dacă interesul arătat culturii tradiționale de către înaltul for a fost constant, maniera în care era concepută cercetarea ei a cunoscut o dinamică aparte. Astfel, în primă fază, Academia, prin persoana lui Vasile Alecsandri, care fusese invitat, în anul 1879, să ia parte la lucrările Secției Literare, se pronunță pentru „sprijinirea acestor culegeri de folclor, condiționată de o severă examinare a autenticității lor”⁵, ca unele care conțin adevărata „românitate”, respectiv zestrea spirituală a neamului⁶.



⁴ Mai exact, scrisorile donate Arhivei de Folclor a Academiei Române, în 2012, de către Ioan I. Mușlea, fiul destinatarului, și recent catalogate și incluse în Fondul de manuscrite al acestei instituții.

⁵ Ion Mușlea, *Academia Română și folclorul*, în „Anuarul Arhivei de Folklor” (AAF), Cluj Napoca, I, 1932, p. 1-7. Mușlea notează aici inclusiv păreri cu privire la culegerea folclorului, emise în 1882, de către unii membri ai Secției Literare, în contextul dezbaterii de idei iscată în jurul autenticității manuscrisului Jarnik-Bârseanu: „Măiorescu le găsea «importante ca documente ale spiritului poporului român», Vasile Maniu arăta că «asemenea tipăriri [...] trebuie să primeze orice alte publicațiuni ale Academiei»” (p. 2).

⁶ Ilustrativă în acest sens ni se pare o afirmație a lui Vasile Alecsandri făcută în contextul anterior menționat: „În epoca de renaștere în care ne aflăm, este bine să adunăm toate comorile spiritului poporului român [...] orice colecțiuni s-ar face în direcția aceasta, credem că sunt de mare importanță [...]. Dorința Academiei este de a publica mai ales adevărata poezie a poporului român” (*Ibidem*, p. 2).

În a doua fază, Academia susține cercetarea sistematică a faptelor de cultură tradițională, tutelând ampla acțiune de culegere prin intermediul chestionarelor, inițiată de B. P. Hasdeu în 1884, prin Programă pentru adunarea datelor privitoare la limba română. Din rândul corespondenților lui Hasdeu încep să se profesionalizeze și să se formeze o serie de culegători, a căror activitate va fi, în deceniul nouă, ghidată și susținută de Academie prin lansarea unor „competiții de finanțare” sui-generis, mai precis a unor premii pentru elaborarea unor lucrări pe o temă dată și prin publicarea monografiilor câștigătoare. De acest, să-i spunem, „program editorial” beneficiază părintele Simion Florea Marian cu *Nunta la români*, *Nașterea la români*, *Înmormântarea la români*, Lazăr Șăineanu cu *Basmele române*, Iuliu Zanne cu *Proverbele românilor* ș.a. Alte culegeri de folclor, pe teme de literatură populară, medicină populară, jocuri de copii ori aparținând celorlalte ramuri ale românismului (istororomânii, meglenoromânii, aromânii), au fost publicate în „Analele Academiei Române”⁷.

La propunerea lui Ioan Bianu, la 13 martie 1908, s-a aprobat înființarea colecției „Din viața popului român”, care se dorea a fi „o publicațiune specială pentru culegerile atât de literatură populară, precum și de obiceiuri, superstiții, de cântece și jocuri, cu un cuvânt de tot ce este manifestare a vieții sufletești a poporului”, creată cu scopul de a „cuprinde într-însa toate culegerile bine făcute din viața poporului românesc de pre tot locul”⁸. Argumentul principal adus pentru constituirea ei era acela că „Analele Secției Literare” a Academiei Române se dovedeau insuficiente pentru a adăposti în paginile lor culegerile de folclor, existând astfel riscul risipirii lor în publicațiile periodice. Seria apare în intervalul 1908-1929, în cadrul ei fiind tipărite 40 de volume.

Desigur, publicarea în volum nu era singura soluție editorială pentru pasionații culegerilor de folclor: în tot intervalul la care am făcut referire (a doua jumătate a secolului al XIX-lea – începutul deceniului patru al secolului XX) au funcționat sau funcționau încă mai multe periodice care aveau rubrici de folclor sau care erau dedicate exclusiv

⁷ Pentru lista colecțiilor de folclor publicate în „Analele Academiei Române” a se vedea Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români*, vol. III. *Autori. Publicații periodice. Instituții. Mari colecții. Bibliografii. Cronologie. Completări la vol. I-II*, București, Editura Saeculum I. O., 2001, p. 240-241.

⁸ Raportul lui Ioan Bianu la Pompiliu Pârvescu, *Hora din Cartal*, cu arii notate de C. M. Cordoneanu, București, 1908, p. 3-4.

folclorului⁹; unele au avut o existență efemeră, altele – cum era cazul „Șezătorii”¹⁰ – s-au luptat cu dificultățile materiale și cu indolența umană și le-au învins, dovedindu-se mai longevive; o parte dintre periodice se bucură de redactori cu studii de specialitate, o altă parte iese sub îndrumarea unor intelectuali sătești inimoși, dar fără a fi școliți într-ale cercetării. Nu e de mirare că, într-un asemenea context editorial și instituțional, studii și cercetări valoroase stau alături de altele aflate sub pecetea diletantismului.

Cel mai aspru critic al modului nesistematic în care se culegeau datele de cultură tradițională și al „maculaturii folcloristice” a fost Ovid Densusianu, care lovise în repetate rânduri în colecția „Din viața poporului român”, iar în 1920, printr-un program prezentat în ședința Secției Literare, „expusese motivele pentru care ar trebui ca publicarea materialelor de folklore, începută de Academie, să fie reorganizată pe alte baze mai corespunzătoare științei”¹¹. Proiectul lui Densusianu prevedea ca acțiunile de culegere „să țină seamă nu numai de folclorul tradițional, ci și de cel de actualitate”, să se extindă în regiunile mai puțin sau deloc explorate (Maramureșul, nordul Transilvaniei, Basarabia, Dobrogea), să fie date în grija specialiștilor, iar publicarea să se facă numai după examinarea critică a materialului, în transcriere dialectală, considerând că acest material „va înlesni înființarea unei arhive folklorice”¹². Din păcate, tentativa de construcție instituțională a filologului nu izbândește.

Nouă ani mai târziu, în 1929, proiectul înființării unei arhive de folclor a fost înaintat din nou Academiei prin intermediul lui Sextil Pușcariu, directorul Muzeului Limbei Române, fiind elaborat, de

⁹ Spicuind din *Dicționarul etnologilor români*, putem alcătui o listă parțială a publicațiilor (de folclor sau având rubrici de folclor) care au apărut și și-au încetat apariția sau funcționau până la anul 1935: „Adevărul literar și artistic”, „Albina”, „Analele Dobrogei”, „Anuarul Arhivei de Folklor”, „Arhiva pentru știința și reforma socială”, „Arhivele Olteniei”, „Buciumul”, „Comoara satelor”, „Convorbiri literare”, „Culegătorul”, „Dacoromania”, „Doina”, „Familia”, „Făt-Frumos”, „Foaia poporului”, „Grai și suflet”, „Ion Creangă”, „Izvoarașul”, „Satul”, „Șezătoarea”, „Tudor Pamfile”, „Viața nouă” etc. (p. 170-226).

¹⁰ Despre eferescența culturală întreținută de „Șezătoarea” în rândul intelectualilor rurali dă seama, întâi de toate, articolul semnat de decanul folcloriștilor, Artur Gorovei: „Șezătoarea”. *Povestea unei reviste de folclor*, în AAF, I, 1932, p. 9-39; vezi și Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii românești*, p. 331-332; Petru Ursache, „Șezătoarea” în contextul folcloristicii, București, Editura Minerva, 1972, passim.

¹¹ Ion Mușlea, *Academia Română și folclorul*, p. 5.

¹² *Ibidem*.

această dată, de tânărul Ion Mușlea. Memoriul său conține, între altele, pentru prima dată, ideea viitoarei publicații „Anuarul Arhivei de Folclor”. Mai exact, Mușlea pledează și el pentru înlocuirea seriei „Din viața poporului român”, cu toate că a adus reale servicii folcloristicii, întrucât era necesar ca materialele de publicat să fie examinate critic de un specialist: „Conducătorul arhivei, ajutat de tot aparatul de manuscrise, tăieturi și publicații ale arhivei, ce-i stă la îndemână, ar face un examen amănunțit al materialului intrat spre publicare [...]. Partea cuprinzând lucruri noi și interesante ar urma să se publice în volume sau mai bine într-un Buletin al arhivei. Cu banii pe care Academia îi cheltuiește cu publicația sa „Din viața poporului român” – nu numai că s-ar putea publica – tot sub egida și cu dreptul ei de proprietate – tot materialul prețios ce ar intra, trecut prin sita unui specialist și prevăzut cu note critice, dar s-ar putea susține toată arhiva”¹³.

Pentru că această propunere rămâne fără rezultat, în mai 1930 și tot prin intermediul lui Sextil Pușcariu, Ion Mușlea adresează Academiei Române un al doilea Memoriu, în care chestiunea unui „Buletin al Arhivei” este pusă cam în aceeași termeni precum în Memoriul anterior, la care se adaugă argumentul necesității unei culegeri sistematice a materialului folcloric, normată de directive ale specialiștilor, care ar identifica prioritățile cercetării și ar împiedica, în etapa publicării, redundanța textelor¹⁴ ori reprezentarea unora și aceluiași zone etnografice. Proiectul este primit cu căldură și susținut spre aprobare în ședința din 26 mai 1930, oarecum paradoxal, tocmai de către Ioan Bianu, care va deveni un susținător fervent al instituției nou înființate – Arhiva de Folclor a Academiei Române. Cel căruia i se încredințase „pregătirea gospodăriei folcloristice”¹⁵ aduce pentru prima oară în atenția președintelui Academiei problema „Anuarului” într-o scrisoare din 10 ianuarie 1931: „În ce privește publicația Arhivei, ne-am gândit, împreună cu d-l profesor Pușcariu, că cel mai potrivit lucru ar fi publicarea unui Anuar al Arhivei de Folclor, în care să intre studiile de

¹³ Idem, „Memoriu adresat Academiei Române [1929]”, în volumul *Arhiva de Folclor a Academiei Române*, p. 116.

¹⁴ *Ibidem* [1930], p. 12: „Astfel se publică mai ales culegeri de literatură populară (balade, cântece, legende) și se neglijează partea de superstiții, obiceiuri juridice și chiar poveștile. Se publică cam din aceleași provincii: în special Muntenia și Moldova. Alte provincii, de pildă Basarabia, nu sunt reprezentate prin nimic în colecția amintită”.

¹⁵ După cum îl numește Bianu pe Mușlea într-o scrisoare adresată lui Artur Gorovei la 17 octombrie 1930 (cf. *Scrisori către Artur Gorovei*, p. 57).

folklor, culegeri, bibliografia amănunțită a publicațiilor folklorice românești (cărți și articole de revistă) de pe unul sau mai mulți ani, cronică și raportul Arhivei pe anul respectiv”¹⁶.

Modelul publicării unui periodic al instituției ar fi putut fi preluat de Ion Mușlea din spațiul german¹⁷, model a cărui funcționalitate fusese demonstrată, la Cluj, de „Dacoromania” lui Sextil Pușcariu.

Revenind la Ioan Bianu, acesta, deși conștient că aprobarea unui asemenea proiect însemna înlocuirea colecției „Din viața poporului român”, pe care el însuși o înființase și o susținuse, îi înțelege „limitele”, evidențiate, cum precizam, întâi de Densusianu, în 1920 și 1924, apoi de Mușlea, în 1929 și 1930, și subscie călduros ideii: „Publicarea Anuarului este cea mai bună și mai practică formă de manifestare a Arhivei – dar pe fiecare an – cu bibliografia și informațiile cât mai complete pentru ai noștri și străini”¹⁸.

Așadar, nu numai că nu se opune unei asemenea inițiative¹⁹, de a cărei importanță și utilitate era conștient, dar Ioan Bianu își pune întreaga experiență dobândită în activitățile sale științifice și organizatorice în slujba realizării ei la superlativ, fapt demonstrat de mai multe aspecte. Unul dintre acestea este strict legat de studiul *Academia Română și folklorul*, din fruntea primului „Anuar al Arhivei de Folklor”, pe care Mușlea îl scrie la îndemnul lui Bianu și punctând momentele pe care cel din urmă le considera esențiale pentru un articol prin care „să se despartă trecutul de viitor”: Alecsandri, Russo, Marienescu, Dacia Literară sau școala blăjeană – cu colecția lui Nicolae Pauleti, cea atât de dragă fostului învățăcel al lui Ioan Micu Moldovan. „Cred deci că am fi ajuns la timpul, când ar trebui să se arunce o privire asupra modului cum s-a atins Academia de folklorul național și cum și pentru ce l-a lăsat să fie cuprins în cercul ei de activitate. Această privire retrospectivă se cuvine să o facă aceia cărora s-a dat în mână noua îndrumare a cercetărilor pe acest teren de

¹⁶ Scrisoare adresată de Ion Mușlea lui Ioan Bianu la 10 ianuarie 1931 (Fondul de manuscrise al Institutului „Arhiva de Folclor a Academiei Române”).

¹⁷ Cf. Sanda Ignat, *op. cit.*, p. 108.

¹⁸ Scrisoare adresată de Ioan Bianu lui Ion Mușlea la 14 ianuarie 1931 (Fondul de manuscrise al Institutului „Arhiva de Folclor a Academiei Române”).

¹⁹ Cf. și observația lui Mușlea din articolul omagial *Ioan Bianu și folklorul nostru*, în AAF, III, 1935, p. 2: „S-ar fi crezut că, legat cum era de această colecție, Bianu nu s-ar fi înduplecat să o părăsească. Dar înțelegerea sa pentru necesitățile altor vremuri a biruit”.

viață națională românească – și anume D-ta sub conducerea Colegului Pușcariu. Studiul astfel făcut va trebui să fie publicat în fruntea celei dintâi publicații a Arhivei de Folklor de la Cluj. Așa trebuie să se despartă trecutul de viitor. [...] Așa să faceți – și așa va fi bine și cu rost. Salutări și binecuvântări bătrânești”²⁰.

Tânărul director al Arhivei de Folklor a Academiei Române îmbrățișează rapid aceste idei, iar schimbul de scrisori pe care-l are, în lunile aprilie-mai ale anului 1931, cu venerabilul profesor, îl plasează în ipostaza de discipol, care nu dorește să omită „nimic din faptele de importanță” ori să interpreteze „ceva greșit în modul cum a înțeles Academia să trateze folklorul nostru”. În același timp, în preajma publicării primului „Anuar al Arhivei de Folklor”, Mușlea îl consultă pe Bianu în chestiunea tirajului, a retribuirii contributorilor, a formatului, a necesității unor rezumate în limba franceză, dar și, ca în scrisoarea din 3 mai 1932, în chestiuni de detaliu precum culoarea copertei, copertarea sau nu a extraselor colaboratorilor, poziționarea emblemei Academiei etc. La toate întrebările, Președintele Academiei îi răspunde prompt, în virtutea experienței sale de la seria „Din viața poporului român”, ale cărei facilități, în primul rând financiare, le trece asupra buletinului Arhivei. Mai mult, „privirea retrospectivă” pe care a alcătuit-o Mușlea primește girul pentru publicare, chiar dacă a ieșit mai succintă decât Bianu și-ar fi închipuit-o: „Aș mai avea multe de spus ca dorințe, căci în gândul meu această introducere ar fi fost să fie mai largă. Dar lasă-o așa și, odată Anuarul început, va fi timp și ocazie a se spune mai multe despre trecut, prezent și pentru viitor”²¹.

Așa se face că studiul *Academia Română și folklorul*, care deschide primul tom al „Anuarului Arhivei de Folklor”, se află, așa cum demonstrăm și în altă parte²², în situația privilegiată de a fi un studiu-bornă, în același timp dare de seamă și manifest: asumându-și critic o tradiție de cercetare, propune liniile de dezvoltare ale unei alte vârste a folcloristicii, cea a studierii sistematice și instituționalizate a culturii

²⁰ Ioan Bianu, într-o scrisoare adresată lui Ion Mușlea la 17 martie 1931 (Fondul de manuscrise al Institutului „Arhiva de Folclor a Academiei Române”).

²¹ Ion Bianu, într-o scrisoare adresată lui Ion Mușlea la 11 mai 1931 (Fondul de manuscrise al Institutului „Arhiva de Folclor a Academiei Române”).

²² Cosmina Timoce-Mocanu, „Raporturile lui Ioan Bianu cu Ion Mușlea. Între mentorat și grijă părintească”, în volumul *Mentori și discipoli. 90 de ani de la nașterea profesorului Dumitru Pop*. Editat de Ion Cuceu și Maria Cuceu, Editura Etnologica & Editura Fundației pentru Studii Europene, în curs de apariție.

tradiționale, în care sunt precizate mize clare pentru buletinul științific nou-înființat și sunt descrise principalele sale secțiuni: „Acest Anuar va cuprinde studii, cercetări și culegeri, recenzii și o bibliografie amănunțită a literaturii folklorice a anului, și astfel va căuta să devie o publicație cât mai cuprinzătoare și reprezentativă a folklorului românesc”²³.

Așa cum rezultă și dintr-o scrisoare pe care i-o adresează lui Artur Gorovei la 7 februarie 1931, standardele calitative pe care le imaginase tânărul cercetător pentru publicație erau dintre cele mai ridicate: „Academia îmi cere de pe acum să public un Anuar al Arhivei. În el ar intra atât studii, cât și culegeri, bibliografie, cronică etc. Aș ține mult ca publicația să se prezinte la un nivel cât mai apusean”²⁴.

Paragrafele anterior citate arată cum concepea Ion Mușlea „Anuarul Arhivei de Folklor”. Cât a izbândit din ceea ce-și dorea o dovedesc cele șapte numere ale sale, publicate între anii 1932 și 1945, cu o periodicitate depinzând mai ales de factori macro-contextuali: criza financiară cu care s-a confruntat societatea românească în deceniul patru al secolului XX, respectiv izbucnirea, în 1939, a celui de-al Doilea Război Mondial, care a cauzat refugiul Arhivei la Sibiu, împreună cu directorul ei, precum și „concentrarea” multor colaboratori²⁵. Astfel, în vreme ce primele două numere apar anual, în 1932 și 1933, iar numerele trei, patru și cinci – o dată la doi ani, ultimele două volume apar la câte trei ani diferență, în 1942, respectiv 1945. De asemenea, ultimele două numere prezintă câteva diferențe structurale în raport cu primele cinci, care respectă în mai mare măsură sumarul anunțat inițial de editor. Mai exact, până în 1942, „Anuarele” conțin studii pe diverse teme, cercetări monografice, o secțiune dedicată bibliografiei folclorice, raportul privind activitatea Arhivei de Folklor a Academiei Române pe anul/anii anteriori publicării numărului curent și se încheie cu rezumatele studiilor în limba franceză. În *Prefața* celui de-al șaselea „Anuar” (1942), editorul anunță intenția unei viitoare reorganizări a publicației, prin tipărirea separată a monografiilor, care se întindeau pe mai mult de 100 de pagini, potențialul câștig fiind acela că „Anuarul ar scădea considerabil ca număr de pagini, urmând ca el să cuprindă numai mici studii, cercetări, culegeri mai mărunte, recenzii și bibliografie – putând astfel să apară mai des și mai regulat”²⁶.

²³ Ion Mușlea, *Academia Română și folklorul*, p. 7.

²⁴ *Scrisori către Artur Gorovei*, p. 286.

²⁵ Ion Mușlea, *Prefață*, în AAF, VI, 1942, p. 1-4, respectiv în AAF, VII, 1945, p. V-VIII.

²⁶ *Ibidem*, în AAF, VI, 1942, p. 3-4.

Cu toate acestea, doar „Anuarul VII” a reușit să inaugureze o rubrică intitulată „Articole mărunte”, iar recenziile erau prevăzute abia în cuprinsul celui de-al VIII-lea tom, care, însă, nu a mai apărut niciodată.

Cine parcurge fie și numai sumarul celor șapte numere ale „Anuarului Arhivei de Folklor” observă rapid că spațiul cel mai întins îl ocupă monografiile. În fapt, așa cum precizăm, din acest motiv, editorul propune publicarea lor într-o colecție separată²⁷. În ceea ce privește cercetarea monografică, istoricii disciplinelor etnologice românești pot identifica pentru deceniul patru al secolului XX două modele²⁸ celebre: unul, elaborat în cadrul Școlii etnologice clujene, celălalt elaborat în cadrul a ceea ce posteritatea a numit Școala Sociologică de la București. În cazul celei din urmă, metoda monografică a fost teoretizată de Dimitrie Gusti, apoi explicitată de Traian Herseni și Henri H. Stahl. În esență, pentru gustieni, metoda monografică, practică în cadrul sociologiei, alege o unitate socială sau un domeniu social bine determinat, purcede la cercetarea ei/lui, făcând apel la cât mai mulți specialiști, care vin dinspre discipline diferite, și „nu se oprește numai la descripție și nici numai la culegerea de fapte; ea se ridică până la cele mai îndrăznețe operații științifice, de la descoperirea condițiilor de producere a fenomenului social până la explicarea mecanismului de funcționare și înțelegere intuitivă a sensului adânc obiectiv pe care îl cuprinde”²⁹.

Spre deosebire de colegii săi sociologi, Ion Mușlea nu a teoretizat monografia, ci a oferit, în *Cercetări folklorice în Țara Oașului* din primul „Anuar”, un exemplu concret de realizare a acesteia, explicitându-și, sporadic, opțiunile metodologice. În vreme ce gustienii

²⁷ *Ibidem*: „Publicarea în afară de Anuar a culegerilor de texte mai mari de 4-5 coale de tipar. Într-adevăr, prin extensiunea lor disproporționată față de celelalte articole ale Anuarului, ele îi strică oarecum unitatea. Aceasta n-ar însemna deloc renunțarea la tipărirea acestor culegeri-monografii, care constituiesc, după părerea noastră, o foarte importantă contribuție la cunoașterea materialului folkloric românesc, ci tipărirea într-o colecție aparte, intitulată «Monografiile Arhivei de Folklor»”.

²⁸ Pentru a înțelege cât datorează fiecare dintre cele două modele concepției teoretico-metodologice a lui Ovid Densusianu, a se vedea Ion Cuceu, „Monografiile Arhivei de Folklor”, studiu introductiv la Ion Mușlea, *Cercetări etnologice zonale*. Ediție critică, note și un glosar de Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2004, p. I-XXXVI.

²⁹ Dimitrie Gusti, „Sociologia românească. Știință a realității sociale”, în volumul D. Gusti, T. Herseni, H. H. Stahl, *Monografia. Teorie și metodă*, București, Editura Paideia, 1999, p. 54; D. Gusti, T. Herseni (coord.), *Îndrumări pentru monografiile sociologice*. Prefață de Ioan Mihăilescu. Ediție îngrijită și postfață de Septimiu Chelcea și Iancu Filipescu, București, Editura Universității din București, 2002.

așezau cercetările folclorice sub cupola sociologiei, iar direcția promovată de Ovid Densusianu le aservea dialectologiei, Mușlea pledează pentru scoaterea studiilor de folclor de sub tutela filologiei³⁰, poziția lui în epocă fiind nu numai unică, ci și îndrăzneță, dacă ținem seama de faptul că Arhiva de Folklor a Academiei Române funcționa, la acea dată, pe lângă Muzeul Limbei Române. Miza cercetării trebuia să fie exclusiv „culegerea folklorului și prezentarea lui”. Așa se face că, chiar în situația când cercetarea era făcută de un lingvist harnic și experimentat cum a fost Emil Petrovici, notația fonetică simplificată nu e adoptată cu intenții analitice din perspectivă dialectologică, ci dimpotrivă, „pe când până acum scopul anchetelor mele era notarea particularităților linguistice ale graiurilor anchetate, în Almăj, unica țintă a cercetărilor mele a fost culegerea folklorului acestei regiuni. Din anchetele pentru ALR am păstrat numai obiceiul de a nota cele mai mici nuanțe fonetice perceptibile ale graiului subiectelor vorbitoare. După cum vom vedea mai jos, în textele publicate aici am fost nevoit, din motive tipografice și pentru a ușura citirea lor pentru nelinguiști, să simplific grafia. Cu toate acestea, textele culese de mine pot servi și pentru studiul graiurilor din satele cercetate”³¹.

Dar cele două tipuri de monografie, clujean și bucureștean, nu se deosebeau numai în privința intenționalității cercetării, ci și a manierei realizării. Am văzut că sociologii monografiau unități sociale/sate; Mușlea, pe linia lui Densusianu, optează pentru regiuni bine delimitate, care fie nu fuseseră studiate până atunci, fie erau „ținuturi de margine ale românismului”. Dintre monografiile publicate în „Anuar”, cea a lui Mușlea însuși, despre Țara Oașului și cele ale lui Petrovici despre Valea Almăjului (1932) ori despre Munții Apuseni (1935) se încadrează în prima categorie. Restul au în vedere „ținuturile de margine ale românismului” (Valea Nistrului – 1934, Valea Mlavei – 1937, Ugocea Românească – 1940 și românii din Serbia – 1942), precum și mize politico-identitare explicit formulate în *Prefața „Anuarului”* din 1942:

³⁰ Ion Mușlea, *Cercetări folclorice în Țara Oașului*, în AAF, I, 1932, p. 117: „Culegerile noastre de folclor au fost însoțite aproape întotdeauna, când le-au întreprins oameni de știință, de cercetări filologice. În calitate de disciplină mai veche și oarecum tutelară, filologiei i s-a dat în aceste lucrări locul de cinste, folklorul rămânând mereu pe al doilea plan. Într-adevăr, de cele mai multe ori cercetarea nu s-a făcut pentru descoperirea și studierea diferitelor manifestări folclorice, ci mai mult pentru a avea material dialectologic, iar anumite ramuri, ca de pildă practicile magice și obiceiurile de tot felul, au rămas aproape consecvent nereprezentate în aceste lucrări”.

³¹ Emil Petrovici, *Folklor din Valea Almăjului (Banat)*, în AAF, III, 1935, p. 25.

„Ca o închinare adusă românilor trecuți și rămași sub juguri străine, nouă sau vechi, și ca o afirmare pe această cale – de publicare a unor texte folklorice din ținuturile lor – a drepturilor sfinte ale neamului nostru, jumătate din articolele acestui volum cuprind materiale provenind de la românii subjugati”.

Prin modul în care se desfășura cercetarea și publicarea rezultatelor ei, monografia sociologică de sorginte gustiană era opera colectivă a unor cercetători venind dinspre discipline suficient de diverse pentru a putea „acoperi” sistemul de cadre și manifestări prin care Gusti a propus descrierea realității sociale. Așa cum le-a gândit Ion Mușlea, micromonografiile zonale erau opera unui singur cercetător care urmărea folclorul unei regiuni în toate manifestările sale, subliniind specificul, dar și diferențele față de alte zone, notând variantele, corpusul folcloric fiind precedat de o „privire asupra ținutului și a oamenilor [...] necesară pentru fixarea folklorului în mediul său social”³².

Care a fost formația cercetătorilor ce primeau stipendii din partea Arhivei de Folklor a Academiei Române pentru a realiza aceste monografii? Am amintit că Emil Petrovici, autorul a trei monografii³³ publicate în paginile „Anuarului”, era lingvist; pentru calitatea de stipendiat îl recomanda seriozitatea și experiența de teren pe care o dobândise ca anchetator la *Atlasul Lingvistic al României II*. Dacă textele sale păstrează, din punct de vedere structural, schema furnizată de Mușlea în *Cercetări folklorice în Țara Oașului*, în ceea ce privește maniera de redare a informației, aceasta nu mai este una impersonală, ci adesea autorul orchestrează vocile subiecților săi, pe care le redă, cum spuneam, într-o transcriere fonetică simplificată. Ba mai mult, în lucrările sale găsim notate informații, uneori de ordin anecdotic, despre cum s-a desfășurat cercetarea și cum era privit anchetatorul în comunitatea studiată, ceea ce adaugă un plus de reflexivitate monografiilor.

Petre Ștefănuță, ale cărui monografii Mușlea le editează de asemenea în paginile „Anualelor”³⁴, a fost format în cadrul Școlii filologice bucureștene, de unde și înclinația sa spre o „cercetare sistematică a existenței și circulației tuturor motivelor de folclor ce se

³² Ion Mușlea, *Cercetări folklorice în Țara Oașului*, p. 118.

³³ Emil Petrovici, *op. cit.*, p. 25-158; Idem, *Folklor de la moșii din Scărișoara*, în AAF, V, 1939, p. 111-176; Idem, *Note de folklor de la românii din Valea Mlavei (Sârbia)*, în AAF, VI, 1942, p. 1-75.

³⁴ Petre Ștefănuță, *Folklor din județul Lăpușna*, în AAF, II, 1933, p. 89-180; Idem, *Cercetări folklorice pe Valea Nistrului de Jos*, în AAF, IV, 1937, p. 31-227; Idem, *O familie de povestitori din Iurcenii (Basarabia)*, în AAF, VI, 1942, p. 78-100.

întâlnesc în alte regiuni”³⁵. În lucrarea pe care o publică în 1933, folcloristul basarabean prezintă, în tiparele textuale pe care i le furnizase, în 1932, exemplul lui Mușlea, experiența sa de insider al comunității monografiate³⁶, semnalând, totodată, în secțiunea specială dedicată studierii graiului, elementele slave ori palatalizările consonantice și adăugând glosare de termeni. Celelalte două studii pe care le-a publicat în „Anuar” (*Cercetări folklorice pe Valea Nistrului de Jos*, respectiv *O familie de povestitori din Iurcenii*) beneficiază, pe lângă modelul clujean, de achizițiile teoretico-metodologice ale gustienilor, cu care Ștefănuță a colaborat, în calitate sa de secretar, apoi de director al Institutului Social Român din Basarabia, astfel încât miza cercetărilor sale devine „încadrarea materialului folcloric în mediul său istoric și social”³⁷.

La fel ca Petrovici, dinspre lingvistică vin și alți doi stipendiați ai Arhivei de Folklor a Academiei Române: Vasile Scurtu, autorul amplei monografii asupra a opt sate din județul Satu-Mare (Ugocea Românească)³⁸ și Ion Pătruț, slavistul care, între 18 și 27 mai 1941, îi cercetează pe prizonierii români timoceni din armata iugoslavă, care fuseseră predați autorităților militare și încartiruiți în patru sate de lângă Timișoara³⁹.

O situație mai aparte în ceea ce privește formația intelectuală o prezintă între autorii monografiilor din „Anuar” Gheorghe Pavelescu. Remarcat de Mușlea încă din 1931-1935, când trimisese răspunsuri îngrijite la chestionarele Arhivei de Folklor a Academiei Române și încurajat, tot de el, să urmeze, la Cluj, cursuri de etnografie și folclor, Pavelescu trecuse un doctorat în sociologie, la Dimtrie Gusti, și unul în filosofie, la Lucian Blaga, atunci când a publicat, în „Anuarul VII”, *Cercetări folklorice în sudul județului Bihor*⁴⁰, care a funcționat, în fapt, ca teză pentru cel de-al treilea doctorat, în etnografie și folclor, la Romulus Vuia.

³⁵ Idem, *Folklor din județul Lăpușna*, p. 90.

³⁶ *Ibidem*: „Luând parte în timpul vacanțelor, cât am fost student, la multe din manifestările vieții de la țară: șezători, clăci, cumetrii, mese mari, praznice etc., îmi notam, atunci când vedeam că se produce, în mod natural și spontan, vreo manifestare folclorică a acelora cu care convețuim”.

³⁷ Idem, *Cercetări folklorice pe Valea Nistrului de Jos*, p. 31.

³⁸ Vasile Scurtu, *Cercetări folklorice în Ugocea Românească (jud. Satu-Mare)*, în AAF, VI, 1942, p. 123-300.

³⁹ Ion Pătruț, *Folklor de la românii din Sârbia*, în AAF, VI, 1942, p. 328-384.

⁴⁰ Gheorghe Pavelescu, *Cercetări folklorice în sudul județului Bihor*, în AAF, VII, 1945, p. 35-122.

Revenind la structura celor șapte numere ale „Anuarului Arhivei de Folklor”, pe lingviști îi găsim nu doar în calitatea lor de monografiști stipendiați ai Arhivei, ci și ca autori de studii. Unii, mergând pe linia celebră de apropiere a cercetărilor lingvistice de etnografie, după principiul direcției germane „Wörter und Sachen”, promovată la Muzeul Limbei Române de către Sextil Pușcariu, publică lucrări de etnolingvistică, precum Nicolae Drăganu⁴¹ ori de antroponimie, ca Ștefan Pașca⁴². Vasile Bogrea, ca fost membru al Societății Etnografice Române, dăduse deschideri comparatiste cercetărilor sale etnolingvistice, iar, în primul număr al buletinului științific pe care îl editează, Mușlea nu omite publicarea postumă a două astfel de articole⁴³. Folclor comparat face și istoricul Silviu Dragomir într-un text dedicat colindelor⁴⁴, dar și editorul „Anuarului” însuși, când, pe baza manuscriselor primite de la colaboratorii Arhivei, scrie despre *Variantele românești ale snoavei despre femeia necredincioasă*⁴⁵.

De altfel, din cauza efortului uriaș pe care-l presupunea administrarea activităților Arhivei de Folklor a Academiei Române, precum și serviciul în cadrul Bibliotecii Universitare și, mai ales, din cauza „hamalăcului” editării de unul singur a „Anuarului Arhivei de Folklor”, Ion Mușlea a mai dat, pe lângă cercetările asupra prozei populare anterior citate, doar câteva texte ocazionale care pot fi subsumate, generic, istoriei folcloristicii. E vorba, mai exact, de două articole cu caracter omagial prilejuite de moartea lui Ioan Bianu – principalul susținător al Arhivei, respectiv a lui Ovid Densusianu – cel care îi inspirase lui Mușlea multe din liniile construcției instituționale clujene⁴⁶. Același profil îl are și articolul semnat, în 1945, de către Artur Gorovei și intitulat *M. Gaster și folklorul românesc*⁴⁷.

⁴¹ Nicolae Drăganu, *Cuvinte și obiceiuri*, în AAF, II, 1933, p. 1-19.

⁴² Ștefan Pașca, *Nume de botez în Țara Oltului. Obiceiuri și tradiții*, în AAF, I, 1932, p. 107-115.

⁴³ Vasile Bogrea, *Musca columbacă în tradiția noastră populară și istorică*, în AAF, I, 1932, p. 41-45; Idem, *Trei probleme folklorice și aspectul lor românesc*, în AAF, I, 1932, p. 47-52.

⁴⁴ Silviu Dragomir, *Scriitorii raguzani și refrenul colindelor noastre*, în AAF, IV, 1937, p. 5-11.

⁴⁵ Ion Mușlea, *Variantele românești ale snoavei despre femeia necredincioasă*, în AAF, II, 1933, p. 195-216; Idem, *Alte variante românești ale snoavei despre femeia necredincioasă*, în AAF, III, 1935, p. 169-176; Idem, *Material românesc în cercetările de folclor comparat*, în AAF, VII, 1945, p. 125-127.

⁴⁶ Idem, *Ioan Bianu și folklorul nostru*, p. 1-6; Idem, *Ovid Densusianu, folclorist*, în AAF, V, 1939, p. 1-6.

⁴⁷ Artur Gorovei, *M. Gaster și folklorul românesc*, în AAF, VII, 1945, p. 1-11.

De o factură cu totul aparte sunt în paginile „Anuarului” studiile subsumabile tot sferei istoriei folcloristicii, dar care încearcă să surprindă privirile pe care străini ca Jules Michelet, Johann Carl Schuller, Georg Tallar le-au îndreptat asupra folclorului românesc⁴⁸. În sfârșit, la granița dintre istoria folcloristicii și istoria literară se plasează articolele care au drept miză relevarea, din mai multe manuscrise vechi, a materialelor de interes etnografic – bucați de literatură populară⁴⁹ ori practici magice⁵⁰.

Lucrările care aparțineau efectiv domeniului folclorului, așa cum l-a înțeles Ion Mușlea, în maniera școlii engleze și a celei germane, adică studiu al obiceiurilor și al literaturii populare, n-au fost numeroase în paginile „Anuarului” editat între 1932-1945. Puținele studii despre obiceiuri tipărite în „Anuar” vin însă dinspre cei mai serioși și atenți cercetători ai vremii și rămân, până astăzi, fundamentale pentru problematica respectivă: Tiberiu Moraru și Ion Mușlea au publicat două analize complementare, însoțite de ilustrații și schițe, ale ritualului aprinderii „focului viu”⁵¹; Gheorghe Pavelescu a dat primele sale intuiții privind credința în „pasărea suflet”⁵²; Traian Gherman a oferit un bogat material empiric despre tovărășiile de feciori la românii ardeleni⁵³. În proiectul editorial al lui Ion Mușlea, publicarea unor studii care aveau ca obiect exclusiv literatura populară capătă o intenționalitate politico-identitară, fiind făcută în preajma sau după izbucnirea celui de-al Doilea Război Mondial și vizând fie teritorii românești din afara granițelor (în speță transnistrienii cercetați de N. Smochină)⁵⁴, fie ecoul versificat al

⁴⁸ Ion Breazu, *Jules Michelet și folclorul românesc*, în AAF, II, 1933, p. 181-193; G. Bogdan-Duică, *Încă un folklorist saxo-român*, în AAF, II, 1933, p. 217-220; Valeriu Bologa, *Raportul din 1756 al unui chirurg german despre credințele românilor asupra moroilor*, în AAF, III, 1935, p. 159-168.

⁴⁹ Ion Breazu, *Versuri populare în manuscrise ardeleni vechi*, în AAF, V, 1939, p. 79-110; Romulus Todoran, *Poezii populare într-un manuscris ardelean din 1831*, în AAF, VII, 1945, p. 131-139.

⁵⁰ Ion Mușlea, *Practice magice și denumirea lor în circularele episcopicești și protopopești de la începutul veacului trecut*, în AAF, VII, 1945, p. 128-129.

⁵¹ Tiberiu Morariu, *Contribuții la aprinderea „focului viu” în Ardeal, Maramureș și Bucovina*, în AAF, IV, 1937, p. 229-236; Ion Mușlea, *Materiale pentru cunoașterea și răspândirea „focului viu” la români*, în AAF, IV, 1937, p. 237-242.

⁵² Gheorghe Pavelescu, *Pasărea suflet. Contribuții pentru cunoașterea cultului morților la românii din Transilvania*, în AAF, VI, 1942, p. 29-41; Idem, *Despre „pasărea-suflet”*, în AAF, VII, 1945, p. 130-131.

⁵³ Traian Gherman, *Tovărășiile de Crăciun ale feciorilor români din Ardeal*, în AAF, V, 1939, p. 57-77.

⁵⁴ N. P. Smochină, *Din literatura populară a românilor de peste Nistru*, în AAF, V, 1939, p. 7-56.

unor mișcări țărănești (așa cum îl surprinde istoricul David Prodan)⁵⁵. Despre teatrul popular – temă atât de dragă cititorului „Anuarului” – au scris D. St. Petruțiu⁵⁶, Elisabeta Nanu⁵⁷ și Tatiana Gălușcă⁵⁸.

Petru Caraman a fost cel dintâi specialist căruia Mușlea i s-a adresat, în 1931, în vederea unei colaborări editoriale. Cercetătorul ieșean a răspuns invitației trimițând, pentru primele două numere ale „Anuarului”, studii teoretice de mari dimensiuni privind cronologizarea și geneza baladei românești⁵⁹, care i-au generat celebra controversă cu Dumitru Caracostea. Un alt studiu, care ar fi urmat să trateze despre *Originea serbo-croată a unui cântec românesc de nuntă și modificările sale de adaptare*, nu l-a mai dat nicicând spre tipărire⁶⁰. O abordare teoretică, informată de cercetările lui Böckel, Schell, Tiersot ori, din peisajul științific românesc, de Cancel, Densusianu și Tache Papahagi, dar având și o bază empirică în cercetarea „Mioriței”, propune Ion Diaconu în articolul său dedicat genezei creației populare⁶¹.

Un profil aparține între textele pe care le tipăreau periodicele vremii îl au acelea, de o surprinzătoare modernitate și subsumabile la ceea ce am numi, astăzi, etnografie reflexivă, care fie reprezintă autoevaluări ale propriei activități în domeniul folcloristicii, fie bilanțuri ale unor momente/mișcări din istoria disciplinei făcute de cei care le-au inițiat ori le-au tutelat. În prima categorie se înscrie apariția postumă *Din activitatea mea de folklorist*, pe care Enea Hodoș o redactase⁶², folosind grila pe care Mușlea însuși a furnizat-o unora dintre folcloriștii cu care colabora⁶³. În cealaltă categorie poate fi încadrată acea poveste a revistei „Șezătoarea”⁶⁴ pentru publicarea căreia editorul „Anuarului”, ca unul ce știa să

⁵⁵ David Prodan, *Versuri contemporane despre răscoala lui Horea*, în AAF, VI, 1942, p. 5-28.

⁵⁶ D. St. Petruțiu, *Mironosițele. O dramă religioasă din Ținutul Săliștei*, în AAF, IV, 1937, p. 13-29.

⁵⁷ Elisabeta Nanu, *Un manuscris cu irozi al lui Picu Pătruț*, în AAF, VI, 1942, p. 301-328.

⁵⁸ Tatiana Gălușcă, *Mocanii. Un joc dramatic al românilor din Dobrogea*, în AAF, VII, 1945, p. 12-33.

⁵⁹ Petru Caraman, *Contribuții la cronologizarea și geneza baladei populare la români. Partea I. Cronologizarea*, în AAF, I, 1932, p. 53-105; Idem, *Contribuție la cronologizarea și geneza baladei populare la români. Partea a II-a: Geneza*, în AAF, II, 1933, p. 21-88.

⁶⁰ Ion Mușlea, „Din activitatea mea de folklorist...”, p. 198.

⁶¹ Ion Diaconu, *Psihologie și creație populară*, în AAF, III, 1935, p. 7-23.

⁶² Enea Hodoș, *Din activitatea mea de folklorist*, în AAF, VII, 1945, p. 123-125.

⁶³ Cf. Ion Mușlea, „Din activitatea mea de folklorist. Chestionar”, p. 363-364.

⁶⁴ Artur Gorovei, „Șezătoarea”..., p. 9-39.

prețuiască contribuțiile înaintașilor, insistase atât de mult pe lângă Artur Gorovei, așa cum o dovedește scrisoarea din 7 februarie 1931: „Iată pentru ce fac un călduros apel la dv., decanul folcloriștilor noștri, să vă hotărâți să-mi dați un articol. Mi-ați scris odată de un istoric al «Șezătorii», pe care-l preparați pentru volumul de încheiere. Nu credeți c-ar fi potrivit și pentru «Anuarul Arhivei de Folklor»? Ar avea o circulație mai mare (tiraj de 1000 de exemplare) și poate și o hârtie și execuție tehnică mai bună. D-voastră ați primi 100 de extrase și vreo 400 lei de coală – cum retribuieste și Academia»⁶⁵.

O ultimă chestiune asupra căreia ne oprim în discutarea conținutului „Anuarului Arhivei de Folklor” are în vedere bibliografia folclorului. „Șezătoarea” publicase unele referințe bibliografice, iar „Dacoromania” trimitea și la materiale folclorice în „Bibliografia periodicelor” pe care o publica, însă prima bibliografie științifică a etnografiei și folclorului românesc a fost întocmită de Ion Mușlea. Dacă ideea unei asemenea lucrări o avusese încă din anii 1926-1929, când lucra la Muzeul Etnografic al Transilvaniei, materializarea i-o datorează, într-o foarte mare măsură, tot bătrânului Bianu, care, datorită formației sale, pune mare preț pe bibliografia folclorică, pe care o dorea „cât mai completă pentru ai noștri și străini”. Pentru facilitarea acestei acțiuni, Președintele Academiei i-a aprobat, în primă fază, împrumutul de publicații de la București, apoi constituirea unui fond propriu din dubletele trimise de Biblioteca Academiei și alocarea de fonduri necesare achiziționării de carte de specialitate, românească și străină, ori, după apariția „Anuarului”, schimburile de publicații. Așa se face că, pentru fiecare număr al „Anuarului”, Mușlea a alcătuit, singur sau în colaborare cu secretarii Arhivei, bibliografii anuale⁶⁶, precum și *Bibliografia lucrărilor cu caracter folcloric și etnografic publicate de Academia Română (1877-1929)*⁶⁷. „Anuarul” mai tipărește și bibliografii speciale, cum e cea alcătuită de Petre

⁶⁵ *Scrisori către Artur Gorovei*, p. 286-287.

⁶⁶ Ion Mușlea, *Bibliografia folclorului românesc pe anul 1930*, în AAF, I, 1932, p. 241-249; Idem, *Bibliografia folclorului românesc pe anii 1931-1932*, în AAF, II, 1933, p. 229-246; Idem, *Bibliografia folclorului românesc pe anii 1933-1934*, în AAF, III, 1935, p. 189-209; Idem, *Bibliografia folclorului românesc pe anul 1935*, în AAF, IV, 1937, p. 243-261; Idem, *Bibliografia folclorului românesc pe anii 1936-1937*, în AAF, V, 1939, p. 177-212; Idem, *Bibliografia folclorului românesc pe anul 1938*, în AAF, VI, 1942, p. 385-422; Idem, *Bibliografia folclorului românesc pe anii 1939-1943*, în AAF, VII, 1945, p. 140-198.

⁶⁷ Idem, *Bibliografia lucrărilor cu caracter folcloric și etnografic publicate de Academia Română (1877-1929)*, în AAF, II, 1933, p. 221-227.

V. Ștefănuță, referitoare la folclorul românilor din Basarabia⁶⁸ și bibliografia revistei „Musa”, editată de teologii sibieni, la sfârșitul secolului al XIX-lea și în primul deceniu al secolului al XX-lea, bibliografie pe care a alcătuit-o Ion Mărcuș⁶⁹, secretarul științific retribuit al Arhivei.

Astfel structurat, „Anuarul Arhivei de Folklor” a fost primit cu entuziasm în rândul comunității științifice, așa cum o dovedesc cele 24 de recenzii analitice pe care le-au semnat, la apariția diverselor tomuri, specialiștii români⁷⁰, dar și cei străini⁷¹. Spicuind din dosarul receptării celor șapte numere, se poate observa că buletinul științific era considerat un „model de publicație folcloristică” (Ioan Bianu), care „a înlocuit diletantismul”, prin studiile-i „dense și admirabil editate” (Mircea Eliade) și prin lucrările-i „definitive” (Henri H. Stahl), motiv pentru care este comparabil „unor publicații străine ca «Schweizerisches Archiv für Volkskunde» sau «Zeitschrift für Deutschkunde»” (Ion Diaconu). Mai mult, toate aprecierile asupra publicației sunt dublate de elogi la adresa seriozității și calităților profesionale incontestabile ale editorului ei.

⁶⁸ Petre V. Ștefănuță, *Contribuție la bibliografia studiilor și culegerilor de folklor privitoare la românii din Basarabia și popoarele conlocuitoare publicate în rusește*, în AAF, III, 1935, p. 177-188.

⁶⁹ Ion Mărcuș, *Preocupările folklorice ale teologilor sibieni între 1871-1907 și bibliografia folklorică a revistei „Musa”*, în AAF, VI, 1942, p. 101-121.

⁷⁰ „Anuarul Arhivei de Folklor” a fost recenzat de Petre V. Ștefănuță, în „Viața Basarabiei”, Chișinău, II, 1933, p. 123-125; Ovid Densusianu, în „Grai și Suflet”, București, VI, 1933-1934, p. 399-400; Dimitrie Macrea, în „Dacoromania”, Cluj, VII, 1931-1933, p. 434-436; J. Byck, în „Adevărul”, București, nr. 15196, 22 iulie 1933; G. Giuglea, în „Gând Românesc”, Cluj, II, 1934, p. 168-169 și în „Dacoromania”, X, partea I, 1941, p. 101-104; Sever Pop, în „Țara Bârsei”, Brașov, VI, 1934, p. 373-374; Henri H. Stahl, în „Convorbiri literare”, București, LXVII, 1934, p. 346-349; Al. Graur, în „Adevărul”, nr. 15428, 28 aprilie 1934; C. D. Fortunesco, în „Arhivele Olteniei”, Craiova, XVII, 1938, p. 430-431; XVIII, 1939, p. 529-530 și XXII, 1943, p. 420-421; Gheorghe Pavelescu, în „Gând Românesc”, VI, 1938, p. 106-108; Aurel Marin, în „Țara Bârsei”, X, 1938, p. 181-182; G. Istrate, în „Însemnări ieșene”, Iași, V, 1940, p. 587-590; Nicolae Iorga, în „Revista Istorică”, XXVII, 1941, p. 218; Mircea Eliade, în „Vremea”, București, 8, 1935, nr. 413, p. 2 și „Cuvântul”, București, 10 februarie 1938; Romulus Todoran, în „Pagini literare”, Turda, IX, 1943, p. 149-151; Ilie Dăianul, în „Hunedoara noastră”, Deva, I, 1942-1943, nr. 11, p. 6-8; Petru Caraman, în „Balcania”, București, VI, 1943, p. 569-572 și Ion Diaconu, în „Ethnos”, Focșani, 2, 1942-1943, p. 408.

⁷¹ Fritz Boehm, în „Zeitschrift für Volkskunde”, Berlin, 3, 1931, p. 293-294, respectiv 5, 1934, p. 225-226; L. Gáldi, în „Archivum Europae Centro-Orientalis”, Budapesta, 9, 1943-1944, p. 578-579.

Dacă dintre aspectele pe care le-am menționat până acum se poate aproxima, în linii foarte generale, impactul pe care l-a putut avea publicarea „Anuarului Arhivei de Folklor” asupra mișcării folcloristice românești din deceniile patru și cinci ale secolului trecut, în ceea ce privește strict nivelul local, al instituției clujene, ori al persoanei directorului ei – în fapt, la acea vreme „Arhiva de Folklor” era Ion Mușlea – impactul e de căutat în vizibilitatea internațională dobândită în acea perioadă. Mai exact, buletinul editat de Mușlea îi facilitează acestuia relații cu instituții similare din străinătate și cercetători din spațiul german (John Meier – Freiburg; G. Rohlfis – Tübingen), nordic (Rob. K. Wikmann – Åbo; K. Ranke – Helsinki); baltic (Walter Anderson și Oscar Loores – Tartu; J. Balys – Kaunas) și slav (Iovan Erdeljanović – Beograd), căci „Anuarele Arhivei au constituit tot timpul o bună propagandă științifică în străinătate”⁷².

Tot responsabilitatea editorială îi aduce lui Ion Mușlea colaborări profesionale cu nume sonore ale folcloristicii. Unii, cum a fost Petru Caraman, au fost invitați de Mușlea să contribuie cu studii și cercetări la periodicul clujean, în vreme ce alții, ca Ion Diaconu, și-au exprimat ei înșiși intenția de a colabora, odată cu felicitările prilejuite de apariția celui dintâi număr. Cert este că, în cele mai multe situații, relația profesională catalizată de editarea „Anuarului” se convertește rapid în una de amicitie, așa cum singur mărturisește, în 1965, Ion Mușlea: „Am devenit prieten și am rămas în raporturi foarte bune cu A. Gorovei, T. Gherman, P. Caraman, P. V. Ștefănuță, I. Diaconu, V. Scurtu, Tatiana Gălușcă”⁷³.

Dacă în acești termeni și-a definit directorul Arhivei de Folklor a Academiei Române relația cu seniorii cercetării, față de mai tinerii săi colegi el a funcționat mai degrabă ca mentor: „Pe cei mai tineri – D. St. Petruțiu, Ion Mărcuș – eu i-am determinat să-și scrie articolele, sugerându-le subiecte și ajutându-i”⁷⁴.

Desigur, ca orice activitate intelectuală, publicarea „Anuarului Arhivei de Folklor” i-a provocat lui Mușlea nu doar satisfacții profesionale și personale, ci și – după cum el însuși a apreciat – multiple greutăți, astfel încât „dintre cele trei genuri de lucrări ale Arhivei, cea mai grea cred că a fost publicarea Anuarului”⁷⁵. Astfel, problema cea mai acută cu care s-a confruntat, pe toată durata publicării, a fost cea

⁷² Ion Mușlea, „Din activitatea mea de folclorist...”, p. 171.

⁷³ *Ibidem*, p. 167.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 168.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 166.

financiară. Reducerile bugetare operate de Academia Română din cauza crizei economice care a marcat la acea vreme societatea românească, întârzierea fondurilor necesare tipăririi ori insuficiența lor au împiedicat, așa cum arătam mai înainte, apariția anuală a publicației.

Apoi, nu trebuie pierdut din vedere că redacția celor șapte numere ale „Anuarului” a fost rezultatul eforturilor susținute ale unei singure persoane, care mai asigura, la acea vreme, și direcția Bibliotecii Centrale a Universității din Cluj, precum și pe cea, întâi onorifică, apoi oficială, a „Arhivei de Folklor a Academiei Române”, de sporirea și sistematizarea fondurilor căreia se ocupa. Ca redactor, Ion Mușlea trebuia să-și atragă colaboratorii, să-i convingă să publice și să trimită materialele la timp pentru a putea beneficia de corecturi în diverse faze ale procesului editorial. Odată ce intra în posesia textelor, era nevoit, în unele cazuri, să opereze tăieri textuale, pentru a se putea încadra în bugetul alocat tipăririi periodicei. Apoi, trebuia să negocieze forma finală a studiului de publicat cu autorul acestuia, ceea ce însemna corespondență multă și istovitoare, toate acestea în detrimentul finalizării propriilor lucrări: „O dată autorul nu era de strictă specialitate, dar avea totuși de comunicat lucruri interesante; altă dată nu știa să redacteze, ori nu admitea reducerea articolului (iar eu eram legat de un anumit număr de coli). Alți colaboratori (în special Ion Diaconu și Petre Caraman) erau prea ocupați sau angajați, iar eu țineam cu tot prețul ca ei să dea Anuarului câte unul din consistentele lor articole. Așa m-am trezit că abia mai am loc sau timp să colaborez sau că trebuie să mă reduc la articole mărunte sau la mici articole de comemorări”⁷⁶.

O imagine sugestivă despre ce însemna procesul editorial ne poate contura schimbul epistolar pe care Ion Mușlea l-a avut cu Ion Diaconu, pe care nu-l cunoștea înainte de apariția „Anuarului Arhivei de Folklor”, dar care, imediat după difuzarea primului număr, îi transmite felicitări și își exprimă convingerea că publicația va deveni, cu timpul, „un desăvârșit organ științific”. Cum era de așteptat, mulțumirile lui Mușlea la asemenea aprecieri au fost însoțite de invitația colaborării, prilej cu care Diaconu promite, într-o scrisoare din 2 august 1933, un studiu despre Miorița în Vrancea, parte din cercetările sale „folklorice și dialectologice” mai vaste, în Munții Vrancei. În următoarele scrisori, cercetătorul de la Focșani își scuză mereu amânarea trimiterii textului pe diferite motive: ba că finalizarea lui depinde de noi cercetări de teren pentru care nu găsește timp și bani; ba că, la întoarcerea de pe teren, a fost nevoit să acorde prioritate masivelor sale proiecte monografice (*Ținutul Vrancei*, respectiv

⁷⁶ *Ibidem*, p. 167.

Folklor din Râmnicul-Sărat); ba că problemele de sănătate l-au împiedicat să scrie, ba chiar, într-o epistolă din 7 mai 1936, că în imposibilitatea de a relua studiul îl așează chiar ... superstiția! „De-acum, mă veți ierta dacă vă spun că studiul *Miorița în Vrancea* e în delăsare. Nădăjduesc să-l reiau pe vară și să-l duc la bun sfârșit până la Crăciun. Am oarecare teamă să mă aplec asupra-i, poate și din reminescențele trecutului: când l-am început, m-a hărțuit suferința”⁷⁷.

Din păcate, *Miorița în Vrancea* nu a mai fost publicată nicicând în „Anuarul Arhivei de Folklor”, și aceasta nu fiindcă Ion Diaconu nu ar fi dorit colaborarea cu Ion Mușlea, pe care, așa cum îi mărturisește în 28 aprilie 1934, îl admira pentru faptul că, deși făcea parte din generația tânără, a putut să „scape Academia de maculatura din trecut”, dând buletinului „o înaltă ținută științifică”. Dimpotrivă, îl asigură că studiul respectiv „l-am destinat numai «Anuarului» dv.”⁷⁸ Explicația amânării perpetue a publicării *Mioriței în Vrancea* trebuie căutată într-un stil de lucru propriu lui Ion Diaconu și altora din generația sa: un stil fundamentat pe respectul față de textul scris, care, mai mult decât lansarea unor ipoteze de cercetare, era conceput ca dând seama de concluzii definitive asupra unei problematice. Și-atunci când concluziile vizau, ca la Diaconu – pe linia maestrului său, Ovid Densusianu – urmărirea în timp și spațiu a unui motiv⁷⁹, ele nu se puteau elabora decât prin cercetări de teren susținute și parcurgerea atentă a bibliografiei problemei, ambele fiind operațiuni migăloase și cronofage, însă cu rezultate impresionante, așa cum o dovedesc tomurile publicate ulterior de Ion Diaconu. Mai mult, că acesta din urmă ținea la colaborarea cu „Anuarul” de la Cluj o dovedește și trimiterea la tipar a studiului teoretic *Psihologie și creație populară*, a cărei publicare, în tomul III, din 1935, nu a fost nici ea lipsită de amânări cauzate de pritoceala îndelungă

⁷⁷ Scrisoare adresată de Ion Diaconu lui Ion Mușlea la 7 mai 1936 (Fondul de manuscrise al Institutului „Arhiva de Folclor a Academiei Române”).

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Cf. scrisoarea adresată de Ion Diaconu lui Ion Mușlea la 24 noiembrie 1932 (aflată în Fondul de manuscrise al Institutului „Arhiva de Folclor a Academiei Române”): „Nu știu dacă dv. concepeți asemenea studii și cercetări extinse la toate regiunile folklorice ale neamului. În cazul acesta, cred că ar trebui o pleoră de cercetători pregătiți, care să epuizeze științific asemenea material. Dacă se va găsi nimerit lucrul acesta, eu unul aş putea pune la dispoziția oricărei publicații serioase, de acest fel, material folkloric serios, pe care-l am inedit. Aceasta însă cu timpul, pentru că eu nu înțeleg să public astfel de lucruri decât urmărind orice motiv în *timp* și *spațiu*. Graba, aici, ar însemna publicarea – ca până acum – a unui material ca acela din «Vieța poporului român», a Academiei. Bine că acum se corectează metoda de lucru” (sublinierea îi aparține lui Ion Diaconu).

a textului, de reveniri multiple asupra formei finale ori discuții cu redactorul pe seama traducerii în limba franceză a „rezumatului buclucaș”, unde autorul a venit cu propriile-i sugestii terminologice.

Din cauza rigorii profesionale și a „perfecționismului”, nici George Vâlsan nu ajunge să publice în „Anuar”. Marelui antropogeograf și etnograf Mușlea îi solicitase colaborarea printr-o scrisoare încă din 9 septembrie 1932, ca unuia pe care-l considera un „mare învățat al nostru în același timp și promotor al studiilor folclorice și etnografice la români”, calități pe care, cu multă modestie, Vâlsan și le refuză, cerând timp suplimentar pentru a prezenta un text „convenabil”: „Dar în privința colaborării, prea mă iei repede. Nu-mi recunosc meritul de învățat în această specialitate (cel mult de mai clar-văzător decât alții, în unele privințe). Așa că las locul pe care mi-l oferi, altora mai competenți. Aceasta nu înseamnă că refuz colaborarea. O amân numai. Lasă-mi timp să-mi mai revăd materialul părăsit de câțiva ani ca să pot alcătui ceva convenabil”⁸⁰.

Din păcate, mutarea la cele veșnice nu i-a mai lăsat timp să-și onoreze promisiunea, cum nu i-a mai lăsat nici lui Nicolae Cartoian, care făgăduise un text „despre informatorii folclorici (metoda de culegere)”⁸¹. Redactorul „Anuarului Arhivei de Folclor” a regretat mult absența celor doi mari specialiști din paginile publicației sale, cum a regretat-o și pe a altora de calibrul lor, cu care nu a mai ajuns să colaboreze din motive ce țineau de chiar procesul construcției instituționale clujene. Așa era, de pildă, Ovid Densusianu, de la care Mușlea își inspirase strategiile de cercetare sistematică a folclorului și pentru care avusese chiar discuții contradictorii cu Sextil Pușcariu, „reprezentantul Academiei pe lângă Arhivă”, aflat în conflict profesional cu colegul său de la „Grai și Suflet”: „[Pe Pușcariu] l-am consultat mai des în toamna anului 1931, când pregăteam întâiul ei Anuar. Atunci am avut una din puținele neînțelegeri cu el. Îi spuseseam că vreau să solicit un articol lui Ovid Densusianu. M-a sfătuit insistent să n-o fac, susținând că Densusianu nu-mi va răspunde, sau, dacă o va face, nu voi avea motive să mă felicit. Când am insistat, am văzut că Pușcariu se supără și am fost silit să renunț”⁸².

Tache Papahagi a refuzat colaborarea pentru că ipotezele sale referitoare la folclorul moșilor fuseseră criticate, cu ironie, în studiul lui Emil Petrovici, publicat în numărul V al „Anuarului”. Au existat însă și cazuri contrare, când colaboratorii s-au supărat pe Ion Mușlea, fiindcă

⁸⁰ Scrisoare adresată de George Vâlsan lui Ion Mușlea la 1 decembrie 1932 (Fondul de manuscrise al Institutului „Arhiva de Folclor a Academiei Române”).

⁸¹ Ion Mușlea, „Din activitatea mea de folclorist...”, p. 169.

⁸² *Ibidem*, p. 160.

acesta nu a reușit să le tipărească textele în buletinul pe care-l redacta. Spre exemplu, Victor Oprișiu, care făcuse, în iulie 1937, în calitate de stipendiat al Arhivei de Folklor a Academiei Române, o cercetare în Gorjul de nord, cere insistent, așa cum rezultă din mai multe scrisori expediate în anii 1938-1939, să i se examineze și să i se publice manuscrisul. Făcând față tot mai greu situației dificile pe care o adusese războiul (caracterizată prin lipsuri financiare, dar și prin concentrarea lui Ion Mărcuș, secretarul Arhivei), editorul este nevoit să amâne publicarea lucrării de mari dimensiuni și să dea prioritate textelor mai scurte, ceea ce-l nemulțumește pe Oprișiu și-l face să-și formuleze intenția de a publica în altă parte manuscrisul. Cu tot neplăcutul situației, Mușlea a acționat cu eleganță și calm, arătându-i lui Oprișiu nu doar că materialul cules aparține instituției clujene, ca una ce i-a finanțat cercetarea, ci și că tinerețea sa constituie un garant suficient pentru posibilitatea de a-și perfecționa scriitura și de a repurta succese editoriale. „N-am renunțat la publicarea ei [a monografiei – C. T.-M.], dar așteptăm vremuri mai bune. În ce privește prescurtarea manuscrisului, pentru a-l face mai ușor de publicat, Arhiva se va ocupa de această chestiune, la timpul său și prin personalul ei. Vă rugăm deci să așteptați acest timp. Referitor la publicarea în altă parte a acestui material, nu o puteți face fără aprobarea Arhivei, care v-a pus la îndemână mijloace materiale și v-a dat instrucțiuni pentru alcătuirea culegerii. Ținem să vă informăm că sunt stipendiați ai Arhivei care așteaptă de 3-4 ani să le vie rândul la publicarea în Anuar”⁸³.

Cele mai multe animozități le-a iscat, însă, tipărirea, în volumul VII al „Anuarului Arhivei de Folklor”, a unui articol intitulat *Mocanii – un joc dramatic al românilor din Dobrogea*, semnat de Tatiana Gălușcă. Articolul descria un „obicei” a cărui autenticitate fusese confirmată, înaintea publicării, printr-o cercetare făcută, la inițiativa lui Ion Mușlea, de către tânărul său colaborator Gheorghe Pavelescu. Se pare că problema autenticității acestei forme culturale și-a pus-o și Dumitru Caracostea, care, în ședința Secției Literare a Academiei, din 30 noiembrie 1945, cu argumentul că „dacă datele lui vor fi confirmate, ar marca un moment excepțional în inventarierea tradițiilor noastre populare”⁸⁴, propune Academiei instituirea unei anchete de teren pentru a verifica datele articolului. Gheorghe Vrabie, cel care a realizat-o, a contestat, prin elaborarea unui raport și apoi publicarea lui, cu mici modificări⁸⁵,

⁸³ Ciorna unei scrisori pe care Ion Mușlea i-a expediat-o lui Victor Oprișiu la 8 iulie 1939 (Fondul de manuscrise al Institutului „Arhiva de Folklor a Academiei Române”).

⁸⁴ Dumitru Caracostea, apud Ion Mușlea, „Din activitatea mea de folclorist...”, p. 175-176.

⁸⁵ Gheorghe Vrabie, *Există „Mocanii” – un joc dramatic popular?*, în „Cercetări folklorice”, București, I, 1947, p. 130-139.

autenticitatea mocanilor, prezentând acest obicei ca o contrafacere a Tatianeii Gălușcă, așa cum va contesta ulterior multe din acțiunile instituției clujene. Deși directorul Arhivei de Folklor a Academiei Române a înaintat înaltului for cultural și concluziile prezentate de Gheorghe Pavelescu, n-a mai primit nicicând răspuns la petiția sa. Situația produsă trebuie relaționată cu încercarea lui Dumitru Caracostea, din mai 1946, de a muta Arhiva de Folklor la București, sub motivația că cele șapte „Anuare” „n-au fost publicate sub directa conducere a Academiei” și că „vremurile de azi cer instrumente de lucru moderne și metode noi”⁸⁶. Nu insistăm asupra prefacerilor instituționale pe care le-a generat această intenție, întrucât nu acesta este obiectul studiului de față. Observăm doar că animozitățile dintre Mușlea și Caracostea s-au convertit rapid într-o relație de colaborare. Mai exact, fondatorul Arhivei de Folklor a Academiei Române se opune categoric mutării acesteia în capitală, iar atitudinea sa fermă îi atrage, probabil, simpatia lui Dumitru Caracostea, care îl cooptează în Comisia de Folclor a Academiei, în echipa de lucru de la Corpus Carminum Romaniae și apoi, în 1947, îl propune pentru alegerea ca membru corespondent al Academiei Române.

Pe lângă noile atribuții care i se adăugaseră în acest context, Ion Mușlea a pregătit pentru publicare, la Cluj, cel de-al optulea volum al „Anuarului Arhivei de Folklor” și aduna, după cum îi scrie lui Artur Gorovei, la 6 iulie 1947, materiale pentru un al nouălea: „Mă întrebați de «Anuar». E gata de tipar – de la Paște, dar dificultățile financiare ale Academiei nu permit încă imprimarea. Am fost silit să reduc și comprim mult. În aceste condiții articolele dv. – așa de interesante și binevenite – nu vor putea veni la rând decât în viitorul volum – deci cine știe când?! Poate ar fi bine să păstrați pe Nicu Gane și folclorul pentru «Anuarul» meu și să trimiteți articolul despre Folcloristul A. Viciu d-lui Vrabie, de la «Cercetări folclorice» din București (desigur că v-au trimis volumul I, apărut acum vreo două luni). S-ar putea să aibă mai multe șanse să apară în primăvară, decât noi. (Spun pe „Gane” mie, pentru că despre Viciu am dat niște note autobiografice chiar pe volumul pregătit pentru tipar)...”⁸⁷ Ba mai mult, pentru „Anuarul VIII”, profesorul Caracostea promisese și el un studiu despre Miorița în Ardeal, însă „din nenorocire, mai avea ceva de pus la punct, motiv pentru care nici studiul, nici «Anuarul» n-au mai apărut”⁸⁸.

⁸⁶ Ion Mușlea, „Din activitatea mea de folclorist...”, p. 177.

⁸⁷ *Scrisori către Artur Gorovei*, p. 297-298.

⁸⁸ Ion Mușlea, „Din activitatea mea de folclorist...”, p. 183.

Consolidarea, în 1948, a noului regim politic a dus (și) la reorganizarea Academiei Române, situație în care Arhiva de Folclor fondată de Ion Mușlea și-a încheiat, practic, activitatea publică, iar „Anuarul Arhivei de Folclor” și-a încetat apariția pentru 32 de ani.

Au existat, de la această dată, mai multe încercări de republicare a buletinului științific, aparținând fie lui Ion Mușlea, fie urmașilor săi pe linie profesională. Prima tentativă de acest tip o are chiar Ion Mușlea, care, lucrând în cadrul Colectivului de Istorie Literară și Folclor al Academiei începând cu 1951, la excerptarea materialului folcloric din răspunsurile la Chestionarul Hasdeu, a prezentat o comunicare pe această temă la Secția Literară a Academiei R. P. R. din București. Nu doar că prezentarea comunicării a fost un succes, însă a readus în atenția celor prezenți „Anuarul Arhivei de Folclor”. Așa se face că, la 29 octombrie 1956, Al. Rosetti îi scrie lui Mușlea să adreseze Secției propunerile sale pentru un comitet de redacție: „Nu te uit, nu vă uit: la ultima ședință a Secției, am propus, din nou, reînvierea «Arhivei de Folclor» (pentru D-ta). Ar trebui să vă agitați puțin. Faceți (Institutul) o adresă către Secție, în care cereți «loc tipografic» pentru această «arhivă», în '57. Faceți și un profil al volumului (să zicem, 2 fascicule, în total 600 sau 800 pg.), adică, indicați colaborarea probabilă (Cluj, Oltenia: de ex., Plopșor sau alții, Moldova etc.). În fine, cereți crearea revistei, arătând că aveți forțe suficiente pentru a o conduce și material posibil în țară”⁸⁹.

Se pare că Ion Mușlea s-a „agitat” în direcția sugerată de Al. Rosetti, dar și, așa cum o dovedește tot corespondența, de către Ion Breazu, de vreme ce, la 22 ianuarie 1957, primul îi anunță oficial aprobarea reînființării revistei. Vestea se răspândește rapid printre vechii colaboratori ai „Anuarului Arhivei de Folclor”⁹⁰, însă bucuria redactorului său a fost de scurtă durată: „În martie 1958, am luat contact cu academicienii G. Călinescu, I. Iordan, Al. Rosetti și Emil Petrovici pentru stabilirea comitetului de redacție și a sumarului revistei. Aveam adunate aproape toate articolele, când, tot o hotărâre a Prezidiului Academiei, m-a anunțat că «din motive economice» s-a renunțat la publicarea Anuarului”⁹¹.

⁸⁹ Scrisoare adresată de Al. Rosetti lui Ion Mușlea la 29 octombrie 1956 (Fondul de manuscrise al Institutului „Arhiva de Folclor a Academiei Române”).

⁹⁰ Într-un *post scriptum* al unei scrisori din 1 martie 1958, Ion Diaconu îl întreabă pe Mușlea: „Este vorba să reapară «Anuarul Arhivei de Folclor», cum am auzit de la Iași, mi se pare de la arheologul Nicolăescu-Plopșor?” (Fondul de manuscrise al Institutului „Arhiva de Folclor a Academiei Române”).

⁹¹ Ion Mușlea, „Din activitatea mea de folclorist...”, p. 186.

Tot nereușită a fost încercarea profesorului Dumitru Pop de a relansa „Anuarul” în perioada 1966-1969, când s-a aflat la conducerea Secției de Etnografie și Folclor, subordonată Filialei din Cluj a Academiei R. S. R. Mai mult succes a avut următorul director al instituției care administra moștenirea lui Ion Mușlea, și anume Ion Taloș, care a reușit, în 1980, relansarea buletinului științific, sub numele de „Anuarul de Folclor”. Din noua serie au apărut volumele I (1980), II (1981) și III-IV (1982-1983), cu Ion Taloș redactor-șef, la volumele următoare – V-XVII (1984-1996) – această îndatorire revenindu-i lui Ion Cuceu. Profilul editorial al acestei noi serii a „Anuarului de Folclor” ar necesita și el cândva – probabil cu ocazia unei alte relansări – o discuție aprofundată.

Deocamdată, în finalul analizei pe care am dedicat-o „Anuarului Arhivei de Folklor”, reținem nu numai *valoarea în ordine inaugurală* pe care a avut-o (fiind cel dintâi buletin științific din spațiul românesc dedicat exclusiv folclorului), nici *importanța pentru cercetarea culturii tradiționale românești* (propunând studii fundamentale, direcții teoretico-metodologice, dar și – prin micromonografiile zonale – modele de textualizare a rezultatelor cercetării), ci mai ales *dimensiunea umană* pe care o presupun toate aceste aspecte. Mai exact, remarcabil rămâne faptul că dinamica aparte pe care a imprimat-o mișcării folcloristice românești din deceniile patru și cinci ale secolului trecut editarea „Anuarului Arhivei de Folklor” are în spate ideile și eforturile, bucuriile și deziluziile, pasiunea și renunțările unui singur om – Ion Mușlea.

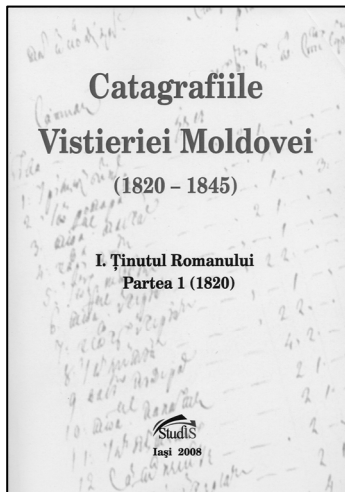
Abstract

The present paper is dedicated to the celebration of 80 years since the first year of publication of the Folklore Annual Archive that is the first Romanian scientific journal dedicated exclusively to folklore research. Starting from classical sources (64 articles grouped into 7 volumes), but also from some unusual ones (such as the letters that Ion Mușlea – the editor of the Annual – has changed with his collaborators), we analyzed the institutional and editorial context of the journal, its profile, as well as the impact it had on the Romanian Folkloristic movement in the 4th and 5th decades of the twentieth century.

Catagrafiile Vistieriei Moldovei (1820-1845). Coordonatori: Mircea Ciubotaru și Silviu Văcaru, Iași, Editura StudIS, 2008-2011, 5 volume

Având în vedere faptul că primul volum¹ din această amplă și extrem de serioasă serie de documente medievale târzii, a avut mai multe recenzii elogioase, începem această scurtă prezentare prin redarea, *in extenso*, a unora dintre considerațiile făcute în 2008 de către dr. Ioan Lăcătușu², cu precizarea că acestea rămân, în linii generale, valabile și pentru celelalte patru volume apărute până în 2011³ (menționăm că sublinierile de mai jos ne aparțin).

„În avalanșa aparițiilor editoriale, stimulate de actualul climat democratic din România, în fața tipăririi atâtor «cărți scrise din cărți», din inițiativa și prin truda a trei distinși cercetători ieșeni, Valeriu Lefter, Silviu Văcaru și Mircea Ciubotaru, a apărut primul volum *Catagrafiile Vistieriei Moldovei (1820-1845)*. [...] Această apariție poate fi considerată un eveniment editorial, din cel puțin două motive: deoarece permite «publicarea unor izvoare arhivistice de prim rang, până în prezent, adesea invocate, dar utilizate sporadic și fragmentar în studii tematice și monografii locale» și pentru faptul că «volumul face parte dintr-un proiect de largă perspectivă», fiind primul dintr-o serie care își propune editarea



¹ *Catagrafiile Vistieriei Moldovei (1820-1845). I. Ținutul Romanului. Partea 1 (1820)*, Iași, Editura StudIS, 2008, 266 p.

² Ioan Lăcătușu, *Un prim volum, dintr-un proiect de largă perspectivă*, versiunea electronică pe <http://www.condeiiulardelean.ro/articol/catagrafiile-vistieriei-moldovei-1820-1845-i-tinutul-romanului-partea-1-1820>.

³ *Catagrafiile Vistieriei Moldovei (1820-1845). I. Ținutul Romanului. Partea a 2-a (1832)*, Iași, Editura StudIS, 2009, 390 p.; *Catagrafiile Vistieriei Moldovei (1820-1845). I. Ținutul Romanului. Partea a 2-a. Supliment Țirgul Romanului (1831)*, Iași, Editura StudIS, 2011, 104 p.; *Catagrafiile Vistieriei Moldovei (1820-1845). II. Ținutul Iași. Partea 1 (1820)*, Iași, Editura StudIS, 2011, 430 p.; *Catagrafiile Vistieriei Moldovei (1820-1845). III. Ținutul Cîrligăturii. Partea 1 (1820)*, Iași, Editura StudIS, 2011, 168 p.

exhaustivă a acestor importante documente create în Moldova, în prima jumătate a secolului al XIX-lea.

În calitatea lor de «recensămintele fiscale realizate de Vistieria Moldovei în vederea colectării principalului impozit al vremii, birul, și al dajdiei, în prima jumătate a secolului al XIX-lea», *catagrafiile au o valoare informativă deosebită*, pentru o paletă largă de cercetători din domeniul științelor socio-umane și nu numai. Având în vedere aceste argumente, subscriem întru tot la afirmația potrivit căreia «publicarea integrală și riguros științifică a catagrafiilor este o necesitate a prezentului istoriografic și va avea consecințe imediate și de durată», atât pentru cercetătorii interesați de această problematică, cât și pentru un public larg.

Volumul începe cu o introducere intitulată «Catagrafiile – un tezaur documentar» [...], un studiu laborios și documentat elaborat de Mircea Ciubotaru, care permite cunoașterea principalelor momente ale istoriei Moldovei și, în acest context, a valorii documentare a catagrafiilor. Volumul cuprinde, apoi, o notă asupra ediției, un glosar de termeni arhaici, bibliografia (privitoare la localitățile din ținutul Romanului), indice de localități, indice de nume de proprietari și de privilegiați cu scutelnici și publicarea catagrafiilor ținutului Romanului, localitățile fiind grupate pe ocoale și separat [reședința ținutului respectiv]. Cititorul are astfel posibilitatea să cunoască istoricul realizării acestor recensăminte, cu menționarea anului în care au fost făcute, începând cu cel dintre anii 1768-1774, modul de recenzare, aria geografică, importanța pentru realizarea unor studii de onomastică și toponimie, pentru *cunoașterea ocupațiilor și meșteșugurilor țărănești, complementare plugăriei și creșterii animalelor*, precum și starea materială a locuitorilor.

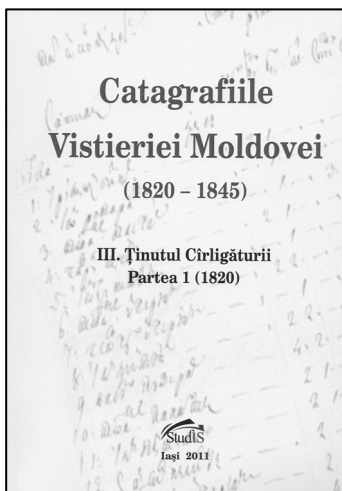
[...] De evidențiat amploarea și complexitatea prezentului proiect, volumul imens de muncă la care s-au angajat autorii, profesionalismul și experiența lor în valorificarea științifică a documentelor, importanța și semnificația demersului lor științific, pentru cercetările viitoare în materie. *Autorii au purces la un travaliu, pe cât de migălos și istovitor, pe atât de benefic pentru istoria locală, regională și națională*. Este cunoscut faptul că doar asemenea proiecte «de cursă lungă» rămân *opere de referință* în domeniile cercetate. Să urăm succes autorilor în finalizarea acestei importante și necesare cercetări. Suntem convinși că reușita lor va fi deplină, iar răsplata morală pe măsură, inclusiv aspirația îndreptățită la un premiu al Academiei Române”.

Pe lângă cei trei cercetători menționați în dreptul primului volum (Lucian-Valeriu Lefter, Silviu Văcaru și Mircea Ciubotaru) mai trebuie

amintit și Marius Adumitroaei, care face parte din echipa celui de-al patrulea volum. Merită subliniat apăsător și faptul că la cârma acestei mici și dezinteresate echipe este prof. univ. dr. Mircea Ciubotaru, un om de carte care se conduce în viață și în cercetarea științifică după idealuri străine meschinăriei specifică societății actuale, inclusiv, uneori, celei academice.

Toate cele cinci volume apărute până acum sunt *extrem de utile pentru știința etnologică*, aici putând fi documentate o mulțime de ocupații, meșteșuguri, unele aspecte ce țin de credințe și practici mitico-magice, corelația dintre ocupații și nume fiind evidentă pentru cel care parcurge chiar sumar paginile acestor catagrafii. Recomandăm călduros tuturor celor interesați de cunoașterea temeinică a Moldovei aceste cinci volume și sperăm ca Dumnezeu să le dea sănătate celor implicați în ducerea la bun sfârșit a lui! Căci e aici *o piatră de temelie și un gest profund cavaleresc*, altfel firești, însă atât de rare în lumea de azi!

La final, încă un aspect mai trebuie relevat. Toate aceste volume nu ar fi putut vedea lumina tiparului fără a exista niște stipendii. Ei bine, un sprijin financiar generos a venit tocmai din partea fiului unuia dintre cercetătorii implicați, e vorba de un tânăr deosebit, anume Andrei Văcaru, fiul lui Silviu Văcaru... Autorii au ținut undeva să precizeze că „acest proiect editorial nu este susținut de instituțiile științifice beneficiare ale cercetării istorice și filologice”⁴. Anomalie sau dezinteres cras pentru scoaterea la lumină a sursele fundamentale ale istoriei noastre?! Numai Bunul Dumnezeu știe...



Marcel LUTIC

⁴ Așa cum apare pe coperta III a volumului *Catagrafiile Vistieriei Moldovei (1820-1845)*. I. *Ținutul Romanului*. Partea a 2-a. Același sprijin va fi determinant și în apariția *Catagrafiile Vistieriei Moldovei (1820-1845)*. I. *Ținutul Romanului*. Partea a 2-a. Supliment Ținutul Romanului (1831). La *Catagrafiile Vistieriei Moldovei (1820-1845)*. II. *Ținutul Iași*. Partea 1 (1820) și *Catagrafiile Vistieriei Moldovei (1820-1845)*. III. *Ținutul Cîrligăturii*. Partea 1 (1820), pe lângă mecenatul tânărului Andrei Văcaru menționăm și contribuția financiară a Doamnei Elena Covalciuc, oameni anonimi care fac ceea ce un stat normal, prin instituțiile sale, ar trebui să facă!

Steliana BĂLTUȚĂ, *Țesături – alesături: păretarul, lăicerul, scoarța. Catalog*, Botoșani, Editura Agata, 2009

Catalogul textilelor de interior *Țesături – alesături: păretarul, lăicerul, scoarța* este o lucrare clasică de popularizare a patrimoniului deținut de Muzeul Județean Botoșani. Steliana Băltuță valorifică aici o experiență îndelungată în cercetarea patrimoniului etnografic din zona Botoșani. Lucrarea este, într-adevăr, un document de studiu pentru specialiști, după cum anticipa și autoarea, etnografii având posibilitatea să-și formeze o părere pertinentă despre fondul patrimonial al muzeului și despre potențialul etnografic al zonei Botoșani. Importantă este imaginea de ansamblu a colecției ce prezintă textile reprezentative pentru zona etnografică Botoșani.

Catalogul merge pe formula clasică: prezintă piesele identificate prin numerele de inventar și descrise conform fișei de evidență, cu precizarea datării, provenienței, materialului, tehnicii, decorului, cromaticii, dimensiunii fiecărei piese. Se păstrează același format de prezentare structurată și sumară, fără detalierea tehnicii și fără interpretarea decorului. Fotografia ce însoțește fiecare piesă prezintă însă suficiente detalii care să completeze textul. În mod fericit, autoarea a ales să prezinte detalii fotografice esențiale ce ajută la *citirea* corectă a fiecărei piese. Tehnica realizării pieselor este indicată la modul generic drept *țesut/ales*, fără a detalia tehnici efective aplicate, dar, repetăm, acuratețea imagistică permite o identificare a acestora. De exemplu, se poate aprecia că piese precum cele indicate la numerele din catalog 53, 61, 129, 2079, 2436 sunt realizate în tehnica Karamani.

Valoarea documentară a catalogului este mare. Pe baza lui se pot documenta textilele de interior din lână ocurente în zona Botoșani, pe o perioadă de peste un secol, prin piese din secolele XIX-XX. Se observă din imagini că în colecție există piese *clasice*, precum cele cu numerele 27, 122, 123, 491, 2080, pe care le vom regăsi și în alte colecții în variante asemănătoare, întrucât se revendică tiparului arhaic decorativ, în care decorul este încifrat și redarea se face cu mijloace minimale: linii simple, alternanțe cromatice.

Unele piese prezintă un interes deosebit datorită faptului că documentează portul din zonă în perioade bine determinate. De ex., piesa nr. 49, datată sfârșit de veac XIX, cu un decor ce înfățișează femei îmbrăcate cu fustă și pestelcă, sau piesa 2210, în care este redată, cu acuratețe, inclusiv fizionomia personajelor. Alte piese documentează

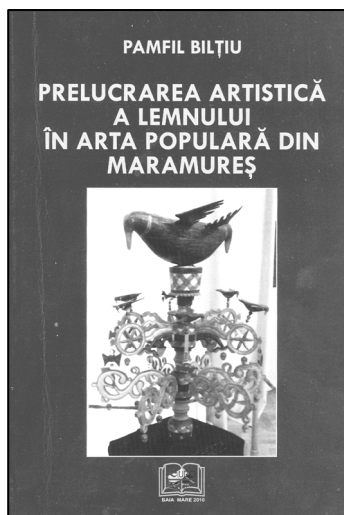
portul orașenilor și al militarilor de la sfârșitul secolului al XIX-lea, de aici reieșind și importanța lor documentară. Piese date din colecție ajută la stabilirea unor tipare decorative (motive, cromatică, compoziție) și la documentarea tehnicilor ocurente în diverse momente din evoluția textilelor de interior din lână din zona etnografică Botoșani.

În concluzie, catalogul pe care ni-l propune Steliana Băltuță este o carte importantă ce ar trebui să se afle în biblioteca etnografilor interesați de zona Botoșani și de textilele de interior.

Eva GIOSANU

Pamfil BILȚIU, *Prelucrarea artistică a lemnului în arta populară din Maramureș*, Baia Mare, Editura Eurotip, 2010, 180 p.

Fascinat de lumea maramureșeană unde s-a născut și căreia îi rămâne recunoscătoare, după cum însuși mărturisește, reputatul etnolog Pamfil Bilțiu ne propune atenției încă un volum, rezultat al strădaniilor sale pe tărâmurile cercetărilor etnografice, de această dată oprindu-se asupra spectaculoasei prelucrări artistice a lemnului, care se confundă practic cu plastica țărănească maramureșeană. Când vorbim de arta populară din Țara Maramureșului, gândul ne duce aproape instinctiv la spectaculoasele elemente de arhitectură durate în lemn de meșteri pricepuți, cărora autorul le aduce și cu această ocazie respectul cuvenit, alăturându-se astfel cercetărilor pertinente efectuate de Nicolae Dunăre și Paul Petrescu.



Având la bază observații și cercetări din teren, volumul, care are un vădit caracter didactic, prezintă principalele particularități ale ornamenticii lemnului din zonele Maramureș, Codru, Lăpuș și Chioar, oprindu-se asupra fiecărui element decorativ întâlnit, prezentat într-un mod comparatist, plecând de la specificul universal al caracterului lor. Astfel, autorul, pe baza unui bogat material ilustrativ, realizează o sinteză

a principalelor motive ornamentale grupate în categorii: geometrice, cosmomorfe, fitomorfe, zoomorfe, antropomorfe, skeomorfe, simbolice și sociale. Datorită complexității și multitudinii, motivele geometrice au fost împărțite pe criterii tematice, rezultând o abordare exhaustivă.

Aflate printre cele mai întâlnite motive geometrice, *dintele de lup* și *corigăul* sau linia în zigzag, deschid seria ornamentelor geometrice încrustate în lemn, ca având o vechime și însemnătate considerabilă. Prezente cel mai adesea în compoziții complexe alături de alte elemente decorative, aceasta fiind și principala caracteristică a artei populare din Maramureș, autorul se oprește asupra compozițiilor ornamentale geometrice pe care le prezintă în detaliu, între care remarcăm: ansamblurile de creștături, rezultate din linii drepte, frânte, zigzaguri, cercuri, triunghiuri, romburi sau torsade, atât de des întâlnite în decorul lăzilor de zestre sau pe obiectele de uz casnic. În cazul contrafișelor și stâlpilor de casă, meșterii au recurs la compoziții ornamentale cu morfologie mixtă, în care apar elemente combinate menite să elimine monotonia, așa cum este linia în zigzag asociată cu rozeta. Foarte des întâlnite, mai ales pe piesele de mobilier, sunt simbolurile solare, cu rol de element central, în jurul căruia sunt subordonate restul reprezentărilor artistice. O altă categorie de obiecte ornamentate cu elemente geometrice, aflate în strânsă relație cu ocupațiile de bază ale maramureșenilor, păstoritul și agricultura, o constituie bătele ciobănești și furcile de tors, unde registrul ornamental este inspirat din lumea motivelor vegetale. Bazate pe o structură compozițională remarcabilă, formată din alternanța de planuri, repetiții și caracterul lor mixt, rezultă o contopire organică a motivelor geometrice cu cele vegetale.

O categorie aparte de elemente o reprezintă compozițiile mixte care sunt centrate pe motive zoomorfe și antropomorfe, dintre acestea coarnele berbecului, șarpele, peștele și porumbelul fiind cele mai importante reprezentări ale bestiului popular, alături de care apare imaginea, cel mai adesea tratată în mod reductiv, a omului. Din această succintă prezentare nu poate lipsi și prezența elementului religios – crucea, aparținând vechilor credințe, preluat în mare parte de creștinism sub forma simbolurilor ce însoțesc existența omului („crucea ne apără pă tăț și de tăte relile”), de aici și omniprezența ei în mai toate compozițiile ornamentale mixte ce înfrumusețează porțile, grinzile sau ancadramentele ușilor de la casele vechi. Prezentarea principalelor motive geometrice se încheie cu grupa ornamentelor simbolice – emblematice, între care capul de bour pare a fi cel mai des întâlnit.

În partea a doua a lucrării, autorul stăruie în mod deosebit asupra elementelor definitorii ale ornamenticii întâlnite cu precădere în arta populară maramureșeană, inspirată din modul de gândire al țaranului maramureșean, dominat de credințe și superstiții, transfigurate pe toate categoriile de obiecte din familia celor cosmomorfe, fitomorfe, zoomorfe, antropomorfe, skeomorfe, simbolice și sociale. Dincolo de omniprezența crucii, reprezentată sub o simbolistică diversă (crucea latină, crucea închisă în cerc, crucea grecească cu șase brațe, crucea închisă în romb), aflăm informații deosebite despre arhaicul motiv al *soarelui rupt*, atât de răspândit în ornamentarea porților, a lăzilor de zestre și a crucilor funerare, la care se adaugă steaua, rozeta, soarele, luna și semiluna, ca elemente ce întregesc registrul acestei categorii de ornamente.

Frecvent întâlnite pe obiectele de uz casnic, precum și pe piesele de mobilier țăranesc (lăzi de zestre, cuiere, blidare, scaune), sunt motivele fitomorfe (flori, frunze, ramuri, fructe). De asemenea, porțile maramureșene au ca element decorativ specific vrejul viței de vie și pe cel cu ghindă și frunză de stejar. De cele mai multe ori, aceste motive apar sculptate în combinație cu reprezentări animaliere (cal, călăreț, berbec, cerb, câine), un adevărat bestiar domestic, cu rol apotropaic, ce reflectă modul de gândire al țaranului asupra lumii.

Tabloul elementelor ornamentale este completat cu imaginea omului ce suscită un interes aparte, ca rezultat al unui proces îndelungat de autocunoaștere, în care auto-reprezentarea decorativă constituie o străveche și foarte răspândită reprezentare artistică, imaginea mâinii și a capului, ce apare integrată într-o combinație de motive solare și vegetale, în decorul porților maramureșene, fiind elocventă în acest sens.

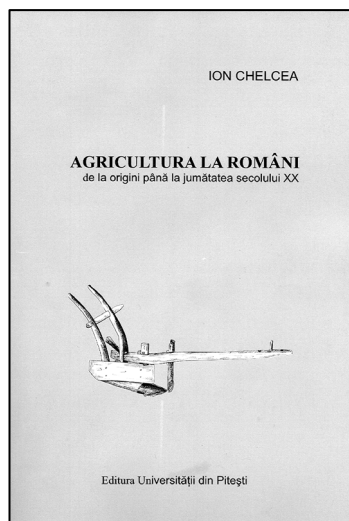
Concluzionând, putem afirma că ne aflăm în fața unei ample lucrări științifice, în care autorul reușește, prin intermediul textului și a bogatului material ilustrat, să aducă o contribuție importantă la cunoașterea unuia dintre cele mai complexe domenii ale culturii populare românești, arta lemnului din Maramureș, a cărei originalitate în exprimare a fost dusă la desăvârșire de iscusiți meșteri, creatori de adevărată școală românească de sculptură în lemn.

Ovidiu FOCȘA

Ion Chelcea, *Agricultura la români de la origini până la jumătatea secolului XX. Studiu etnografic*. Ediție îngrijită și postfață de

Septimiu Chelcea și Iancu Filipescu, Pitești,
Editura Universității din Pitești, 2010, 324 p.

Cartea etnografului Ion Chelcea (1902-1991), întemeietorul Muzeului Etnografic al Moldovei în 1943, privitoare la practicarea



agriculturii la români de-a lungul timpului reprezintă o *amplă sinteză*, care e încununarea unei munci de o viață, pasionată și dublată de o pricepere rară. Faptul că Ion Chelcea a lucrat mereu nu numai cu mintea, ci și cu sufletul, o arată dedicația emoționantă care deschide această carte: „Moșilor și strămoșilor mei, moșneni din satul Boteni, Muscel”.

Lucrarea constituie o demonstrație lămuritoare asupra multor aspecte puțin cunoscute din acest domeniu fundamental al etnografiei, agricultura și creșterea animalelor constituind firul roșu al ocupațiilor care definesc specificul unui

popor. Faptul că autorul se bazează pe o mulțime de surse etnografice, arheologice, istorice, sociologice, economice ș.a., toate dublate de o documentare amplă și îndelungată, dau măsura unei preocupări susținute în cercetarea satelor românești. Volumul de față se înscrie, așa după cum s-a mai afirmat, „în categoria cărților-mărturie despre viața poporului român, adevărate documente sociale, prin prisma sintezei realizate și a surselor care au stat la baza acesteia” (Flavius Mihalache).

Ion Chelcea ilustrează evoluția practicilor și obiceiurilor agricole de pe teritoriul etnic românesc începând din preistorie și ajungând până în deceniile cinci și șase ale secolului al XX-lea, punând accentul, cumva firesc dacă avem în vedere sursele de informare mai ample, pe perioada de după Tratatul de la Adrianopol (1829), perioadă care a adus modificări fundamentale în lumea satelor românești, în special în Moldova și Muntenia.

Cartea este structurată în opt capitole tematice, precedate de o *Introducere*, care prezintă lapidar principalele contribuții la studiul agriculturii și al vieții țăranilor. Tot în *Introducere*, Ion Chelcea propune și

o periodizare, foarte utilă din punct de vedere didactic, a evoluției agriculturii. Primul capitol al cărții (*De la culesul în natură la plugul cu brăzdar de fier*) relevă trecerea de la activitățile pre-agricole (cules, vânătoare, pescuit) la primele forme de agricultură primitivă. Aici se subliniază faptul că „femeia era cea care făcea agricultură, ea fiind prin natura ei mai sedentară. Ea întreținea focul, îngrija copiii și tot ea era cea care culegea semințele și spicele unor plante. [...] Mult simplificat, aceștia ar fi primii pași în lucrarea pământului” (p. 28).

Cel de-al doilea capitol al lucrării (*De la rariță la plug*) prezintă trecerea de la formele antice ale plugului de lemn la plugul realizat în întregime din fier. Perioada medievală a dus la apariția și dezvoltarea a două forme specifice de plug și, începând cu secolele XVIII-XIX, la introducerea a diverse mașini agricole menite să reducă, în primul rând, cantitatea de muncă: „Până pe la 1800 la noi se lucrează pământul încă în mod tradițional; plugurile se fabricau, în cea mai mare parte, din lemn, numai brăzdarul era din fier” (p. 70). Interesantă este, în acest context, o anume rețineră manifestată de către țăranul român față de uneltele și obiectele din metal, lemnul și pământul fiindu-i materii prime mult mai apropiate, fapt subliniat, implicit, dar și explicit, de Ion Chelcea: „Se poate spune că utilajele agricole perfecționate își fac loc cu greu în lumea satelor noastre” (p. 76).

Capitolul 3 (*Diferite forme de apropiere a solului arabil*) prezintă o serie de practici agricole tradiționale legate de fertilitatea solului și de rotația culturilor, precum și transformările pe care introducerea culturii porumbului le-a produs la nivelul muncii agricole și a alimentației populației. După cum se știe, meiul, care a fost multe veacuri la rând produsul de bază în alimentația strămoșilor noștri, a fost înlocuit de către porumb, ceea ce a reconfigurat, practic, întreg universul satului românesc: „În Țările Române, porumbul s-a răspândit cu destulă repeziciune, între altele și pentru că turcii nu-l întrebuințau, folosind pentru hrana lor grâul. [...] Spre deosebire de grâu, porumbul se consumă pe plan intern și se exportă puțin. Pentru popor, cum pe drept cuvânt afirma Jaques Watelin, porumbul capătă importanța unui principiu vital, așa cum este la chinezi orezul” (p. 108).

Semnalam, în treacăt, faptul că termenul „apropriere”, preluat de autor din franceză (probabil cu sensul de „a face ca un lucru să fie potrivit pentru un anumit scop” – conform unei definiții a DEX-ului), nu este chiar cel mai adecvat pentru a exprima o realitate arhaică, după cum la fel de nepotrivită, chiar pretențioasă, ni se pare utilizarea unei

sintagmei moderne („planșetă dințată”) atunci când se discută, în capitolul următor, despre treieratul grâului cu *dicania*, *cremenea*, *dosca* sau *șitca*, toate denumiri arhaice amintite de Ion Chelcea și mult mai potrivite, în opinia noastră, pentru a desemna o unealtă atât de veche (p. 178).

Capitolul 4 (*Aratul, semănatul și culesul porumbului, seceratul și treieratul grâului*) este, de departe, cel mai important din întreaga structură a cărți. Acesta ilustrează ciclurile definitorii ale muncii pământului, de la arat până la culegerea recoltei. Ieșirea la arat reprezenta, adesea, un moment festiv-ceremonial, practicat în multe locuri la dată fixă, de Măcinicii (9 martie). Acum satul se trezea la viață o dată cu pământul-mamă. Până toamna târziu, munca câmpului presupunea foarte mult efort, în timp ce recolta depindea, potrivit mentalității arhaice, de voia lui Dumnezeu, Cel în grija căruia oamenii de altădată se încredeau necondiționat, Acesta fiind Cel care rânduia sau nu condiții climatice favorabile.

Remarcăm faptul că în acest capitol informațiile ar fi putut avea o altă ordine, având în vedere că la români cultivarea grâului este mult mai veche decât cea a porumbului. Însă, probabil, autorul a avut în vedere o anumită realitate istorică din veacurile XVIII-XIX, potrivit căreia porumbul a dobândit o pondere mult mai mare în hrana și chiar în viața înaintașilor noștri. Dintre paginile dense ale acestui capitol, extrem de bine realizat, remarcăm pe cele dedicate semănatului porumbului „cu paru” și „cu călcâiu”, precum și pe cele consacrate treieratului grâului „cu chetroiu” și cu buclucașa „planșetă dințată”. De asemenea, remarcabile pagini scrie Chelcea despre arat (p. 111-116) sau despre anterioritatea sapei în raport cu plugul, despre „coaștă”, o sapă total necunoscută literaturii de specialitate (p. 123-131). Tot aici, în capitolul 4, se subliniază faptul că, adeseori, pentru diversele activități care necesitau existența unui număr mare de brațe de muncă într-o perioadă de timp limitată (arat, cules, secerat), mai multe familii *se ajutau* între ele, ajutor care poartă numele de *clacă*, și care arată, în esență, marea solidaritate ce a existat în lumea satului tradițional românesc.

Capitolul 5 (*Mijloace de păstrat recolta*) conturează și mai pregnant universul vieții arhaice țărănești. Depozitarea cerealelor și a fructelor se făcea fie în podul sau pivnița casei, fie în anexe cu destinație specifică (*hambar*, *pătul*, *grânar*, *jitniță*) sau chiar în gropi special amenajate. De altfel, păstrarea cerealelor, merelor și a cartofilor

în gropi, actuală până în secolul al XX-lea, are o îndelungată tradiție istorică, fiind consemnată încă din antichitate.

Grădinăritul și legumicultura (tema capitolului 6) s-au dezvoltat la români destul de târziu, începând cu secolul al XIX-lea. Primii cultivatori au fost slavii veniți de la sud de Dunăre (sârbi și bulgari), care au format comunități prospere în jurul orașelor și care au dominat multă vreme producția legumicolă. Pentru toate afirmațiile sale, autorul aduce argumente solide de natură istorică, care dau greutate și credibilitate celor scrise.

Capitolul 7 (*Evoluția relațiilor sociale de proprietate*) analizează trecerea de la regimul clăcii și dijmei la organizarea capitalistă a agriculturii, reprezentând o analiză de-a dreptul sociologică asupra condiției țăranilor și a obligațiilor acestora în raport cu stăpânii și arendașii, în special în secolele XIX-XX. Tot în acest capitol sunt prezentate, succint, aspecte legate de practici, precum „munca cu ziua”, sau de deplasările sezoniere pentru lucru, generate de lipsa pământului și de obligațiile tot mai aspre privind dijma și claca.

Ultimul capitol al cărții (*Credințe și practici religioase agricole*) ilustrează o serie de practici religioase semnificative, asociate ciclurilor agricole (*Caloianul, Sângiorzul, Călușul*) și analizează mai multe credințe și superstiții legate de arat, semănat și secerat. „Se știe îndeobște că și la alte popoare *agricultura este înconjurată de mister*” (p. 286). Plecând de la o asemenea afirmație, Ion Chelcea subliniază legătură profundă existentă între țăranul român, natură și dimensiunea transcendentă, reliefată prin credințele, practicile religioase și datinile populare existente pe vremuri în lumea satului.

Este și motivul pentru care editorul Septimiu Chelcea a destinat cea mai mare parte a acestui ultim capitol „Anuarului” nostru spre republicare, acest capitol, alături de capitolul 4, fiind unul extrem de spectaculos și de plin de inedit. De altfel, cei doi editori consideră că luarea în discuție de către Ion Chelcea „a credințelor și a practicilor religioase lărgeste cadrul de analiză a agriculturii propus de savanții francezi” Pierre Bonte și Michel Izard⁵.

Unele scăpări de tehnoredactare, o anume incoerență în privința aparatului critic, pocirea unor toponime (de ex., Comana în loc de Comarna – p. 187 și 208 –, sau Zăpădeni în loc de Zăpodeni – p. 214),

⁵ În *Dicționar de etnologie și antropologie*, Iași, Editura Polirom, 1999. Traducere a ediției franceze *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

precum și o slabă calitate a legăturii, nu scad deloc din marea importanță a acestei cărți-eveniment, o carte deopotrivă științifică și didactică, extrem de utilă etnografilor, folcloriștilor, istoricilor, profesorilor din ciclul gimnazial și liceal, tuturor celor interesați cu adevărat de „talpa țării”. Tot la plusuri, ținem să subliniem apelul masiv pe care Ion Chelcea îl face mereu la surse bibliografice, românești și străine, extrem de importante, multe chiar din secolul al XIX-lea, la informații culese personal de pe teren, la imaginile făcute direct acolo, în mijlocul evenimentelor. Multe dintre trimiteri sunt chiar la studii și materiale pe care autorul le-a realizat de-a lungul a jumătate de veac, mărturie și aceasta a interesului real pe care l-a arătat constant acestei teme.

Așadar, editorilor, în primul rând cunoscutului sociolog Septimiu Chelcea, li se cuvin sincere felicitări pentru această *necesară și fericită restituire*. Chelcea fiul se dovedește astfel a fi un nobil și demn urmaș al bătrânului Chelcea, cel care a gândit și făcut pentru neamul său o mulțime de lucruri mărețe! Frumoasă și emoționantă continuitate!

Marcel LUTIC

Ion Cherciu, *Spiritualitate tradițională românească în epoca interbelică/Spiritualité traditionnelle roumaine de l'entre-deux-guerres*. Ilustrații de Virginia Georgescu-Hossu. Traducere de Maria Mavrodin, București, Muzeul Național al Satului „Dimitrie Gusti”, 2010, 200 p.

Nicolae Iorga spunea undeva, în cunoștință de cauză, că „cine va studia istoria Vrancei, va afla despre istoria în mic a acestui popor”. Așa cred că a ajuns și Ion Cherciu să știe atâtea și atâtea lucruri despre poporul român, căci de peste două decenii e una dintre vocile cele mai autorizate în privința Vrancei arhaice, a Vrancei care unește spiritul românesc.

Prin anii '90, la Muzeul Vrancei, acolo unde era un harnic muzeograf, Ion Cherciu scria despre „locul specificului vrâncean în cultura populară românească”, dar și despre „simbol și semnificație în arta lemnului din Țara Vrancei”, teme care îi definesc extrem de bine traseul profesional și, implicit, publicistic ascendent. După ce va ajunge cercetător științific la Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu” al Academiei Române, își va da întreaga măsură a capacităților sale profesionale, dar și a dragostei sale față de

meleagurile natale. Este născut în 1952, la Vidra, în județul Vrancea. A studiat la Facultatea de Litere a Universității din București, pe care o absolvă în 1978. În perioada 1980-2005 a fost muzeograf la Slobozia, în cadrul Muzeului Județean Ialomița, iar mai apoi, după cum aminteam, la Muzeul Vrancei, aici fiind o vreme și șeful Secției de etnografie, care cuprinde și Muzeul Satului Vrâncean – Crângul Petrești. La Institutul „Brăiloiu” va deveni membru în colectivul de redactare al Atlasului Etnografic Român.

Lucrările care îi definesc profilul științific îl leagă pentru totdeauna de Țara Vrancei⁶, fiind *un demn continuator al lui Ion Diaconu*. A studiat cu pasiune meșteșugurile Vrancei, costumul popular vrâncean, arta populară de aici în integralitatea ei, credințele și bisericile de lemn din Vrancea arhaică. Vrancea este una dintre acele vetre deosebite ale românismului, vatră care oferă o bogăție de date etno-folclorice deosebite și care are nevoie de cercetători precum Ion Cherciu pentru a-i releva bogățiile și frumusețile nebănuite de cineva din afara ei.

Lucrarea pe care o prezentăm acum, pe scurt, se înscrie pe aceleași coordonate ale unui program, probabil cândva asumat de cercetătorul Ion Cherciu. Cartea are un subtitlu lămuritor: „După răspunsurile la Chestionarele Școlii Sociologice de la București pentru campaniile de la Nerej”. Precizăm că acest volum a avut parte de o lansare fastuoasă, organizată de Clubul Filantropia la Librăria Cărturești



⁶ În primul rând, trilogia Vrancei apărută la Editura Enciclopedică din București: *Bisericile de lemn din Țara Vrancei*, 2003; *Artă populară din Țara Vrancei*, 2004; *Tradiții și credințe populare din Țara Vrancei*, 2007. Apoi, *Nerej – un sat din străvechiul ținut al Vrancei*, București, Editura Enciclopedică, 2007 (în colaborare cu Paula Popoiu); *Costumul popular din Țara Vrancei*, București, Editura Centrului pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, 2008; *Ornamentica tradițională românească*, vol. I. *Țara Vrancei* (ediție bilingvă), Timișoara, Editura Brumar, 2011. De asemenea, mai multe studii și articole în SCIA („Studii și Cercetări de Istoria Artei”), „Revista Muzeelor și Monumentelor”. Seria „Monumente istorice și de artă”, revista AIMA, Musee du Louvre, precum și în volume de studii din țară (Muzeul Satului – București, Muzeul Etnografic al Moldovei – Iași).

din cadrul Muzeului Țăranului Român pe 20 ianuarie 2011. Prezentarea a fost făcută de către cunoscutul antropolog Gheorghiță Geană, moderator fiind etnologul Șerban Anghelescu.

Gheorghiță Geană a ținut atunci să remarce faptul că „Dimitrie Gusti a schimbat fața sociologiei, el a venit cu un gând de schimbare radicală. El a așezat sociologia pe un proiect de cercetare empirică, de teren. Gusti și-a început prima cercetare de teren la Goicea Mare. A doua a fost la Rușetu, a treia, în 1927, a fost la Nereju. La Nereju s-a revenit în '29, '38. Nereju a fost și rămâne o realizare de seamă a științei sociale din România. Căci acolo se lucrează, de fapt, cu niște metode care sunt deopotrivă antropologice, etnologice ș.a.m.d. Monografia Nerejului a fost finalizată în 1939, în septembrie, ca un fel de carte de vizită pentru Congresul al XIV-lea Internațional de Sociologie, ce urma să se țină la București. Nu s-a mai ținut, pentru că, la 1 septembrie, Germania a atacat Polonia. Au apărut trei volume în franceză, deci într-o limbă de circulație internațională. Această monografie a avut un ecou excepțional. Într-o carte de etnologie apărută în 1968, sub coordonarea unui francez, monografia satului Nereju este dată ca exemplu de monografie reușită. Nu spune că e unica din Europa, dar o dă ca exemplu. Nu mai dă alt exemplu. Cred că este o citare remarcabilă”.

Data fiind utilitatea tehnicii moderne, ne folosim de aceasta pentru a înfățișa gândurile care l-au determinat pe Ion Cherciu să puceadă la „moșirea” acestei noi cărți dedicată Vrancei sale iubite. Iată ce ne spune cercetătorul (care face adesea naveta între București și Focșani și retur): „Lucrarea despre Nereju vine ca o continuare a preocupărilor mele despre Vrancea. Cineva mi-a spus ca «da, sunt interesante cărțile, dar sunt prea zonale!» Eu aș zice că, pentru ceea ce reprezintă Vrancea în spiritualitatea românească, este reprezentativă pentru toată oicumena românească. Nu poți să cunoști acea zona dacă nu ai cunoștințe și despre spațiul moldovenesc, ce se întâmplă dincolo, peste deal (cum zicem noi, vrâncenii) (în Transilvania) și dincolo, peste plaiurile Milcovului, ce se întâmplă în Țara Muntenească. m fost cucerit de frumusețea textelor.

Apropo de angoasele omului modern, întrebat un țăran ce crede el despre pământ, dacă o să se termine vreodată, omul spune foarte clar și foarte senin: «Sigur că da, ca orice lucru pe care ochii noștri pot să-l vadă, și pământul se va sfârși într-o zi». Foarte simplu, fără să-și facă nici un fel de probleme. Nu mai spun cât de interesante sunt observațiile

legate de cer și constelații. Capitoale întregi, cum sunt cele despre comori, despre credințele în apa vie, apa moartă, cele referitoare la satana, care apare sub diferite forme, fie în probleme legate de comori, fie atunci când e vorba de Sfântul Ilie, care urmărește satana să o lovească cu trăsnetul... Sunt bucăți care, atunci când vor fi citite, trebuie neapărat să intre în orice antologie reprezentativă de proză literară, de proză folclorică românească.

Cartea vorbește și despre credințele populare. Are și niște note, una dintre ele făcând referire la cer și la credințele în stele, fapt care m-a trimis la un eseu al meu, pe care l-am scris plecând de la neliniștea pe care a trăit-o Francisc Rainer, el însuși colaborator la campania de la Nereju (lui i-a revenit cercetarea cadrului biologic). La un moment dat, Rainer a trăit un fior, ieșind în grădina casei, privind cerul înstelat. A fost copleșit de-a dreptul și și-a propus să găsească o soluție la problema cerului înstelat. Plecând de la acest fior al lui am scris un eseu și am pornit de la o problema mai veche. Fizicienii și-au pus întrebarea cu ce presiune apasă atmosfera asupra ființei umane, a corpului uman. Presiunea este uriașă. De ce nu este strivit omul sub aceasta presiune?

Eu am pus problema altfel. De ce nu s-au întrebat psihologii care este presiunea psihică pe care imensitatea cosmosului o exercită asupra ființei umane? Rainer a trăit acest sentiment, nu l-a exprimat ca atare, dar l-a trăit. Și am plecat de la aceasta trăire a lui Rainer în fața cerului înstelat, am ajuns până la Kant și am încercat să fac din asta o problemă. Am trecut prin Rebreanu, prin James Jeans, marele astronom de la Cambridge (l-a influențat foarte mult pe Rebreanu). Și am ajuns apoi la Kant, care zice: «Două lucruri umplu sufletul cu mereu nouă și crescândă admirație și venerație, cu cât mai des și mai stăruitor cugetul se îndreaptă spre ele: cerul înstelat deasupra mea și legea morală din mine». Cred că este una din cele mai tulburătoare cugetări care au fost enunțate vreodată.

Astfel am ajuns în mitologia românească și mi-am spus: țăranul român nu trăiește această angoasă în fața spațiului. De ce? Pentru că el a luat din ograda lui găina, carul și le-a proiectat pe cer. Și atunci el în cosmosul ăsta se simte acasă. Am găsit această idee cumva sugerată de felul cum denumesc țăranii din Nereju stelele”.

...Henri H. Stahl a fost printre cercetătorii care au cunoscut bine realitățile vrâncene. Iată cum zugrăvea marele sociolog modul de raportare la lumea al vrâncenilor: „Viața socială a fiecărui grup uman depinde în egală măsură de felul în care acești oameni judecă și

prețuiesc, datorită calităților lor psihice, ansamblul fenomenelor care alcătuiesc viața lor pe pământ [...] De exemplu, pentru oamenii din Vrancea trebuie să constatăm un ansamblu de calități psihice care sunt aproape aceleași pentru toți țăranii din oricare sat al României; dar grupul social vrâncean cunoaște și alte însușiri, sau multe aspecte particulare ale calităților generale, care trebuie să fie în mod cert în legătură cu istoria și civilizația socială specifice acestei regiuni. Un paralelism aproape perfect există deci între modul de viață și felul de a gândi și simți al acestui grup de oameni”.

Acest „mod de viață și fel de a gândi și simți” al vrâncenilor este ceea ce Ion Cherciu încearcă și de data aceasta să prezinte, ca un dar, lumii științifice, lumii largi, lumii obișnuite, el însuși fiind un trăitor în spiritul înaintașilor săi vrânceni, oameni vrednici, care au ținut rânduielile așa cum au fost ele așezate cândva de Bunul Dumnezeu! O lucrare care, ca și celelalte semnate de Ion Cherciu, merită a fi păstrată într-o *tainică bibliotecă a inimii*, de unde se va scoate doar atunci când ni se va face prea tare dor de strămoșii cei înțelepți sau de rânduiala dumnezeiască. Mulțumim Ion Cherciu pentru acest prea-frumos și prea-înțelept dar!

Marcel LUTIC

***Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului
Etnografic Român. Românii din Bulgaria*, vol. I. Timoc,
București, Editura Etnologică, 2010, 200 p. + ilustrații**

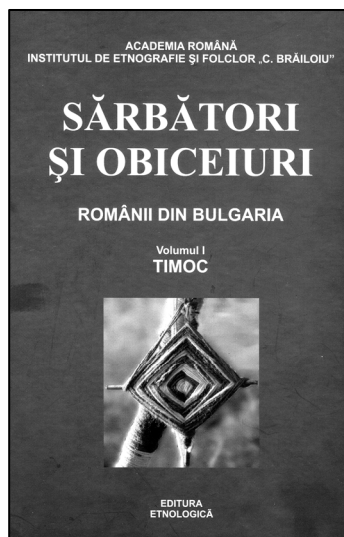
Seria volumelor intitulate *Sărbători și obiceiuri* continuă publicarea informațiilor etno-folclorice aflate în corpusul de *Documente Etnografice Românești* (DER), de această dată prin deschiderea unei noi colecții. Românii aflați în afara granițelor statale sunt intervievați în scopul lărgirii acestei bănci de date, prin mijlocirea unui proiect finanțat de Consiliul Național al Cercetării Științifice.

Această inițiativă a fost precedată de cinci lucrări cu același nume (în care datinile și credințele din Oltenia, Banat, Crișana, Maramureș, Transilvania, Moldova, Muntenia și Dobrogea sunt tipologizate după o structură comună) și încă două cărți publicate sub titlul *Habitatul* (în prima sunt investigate satele din Oltenia, iar în cea de-a doua localități din

Banat, Crișana și Maramureș). Complementaritatea acestui proiect cu seria de volume ale *Atlasului Etnografic Român* (trei deja publicate și încă două aflate sub tipar) este mai mult decât evidentă, nu atât prin faptul că un demers se nutrește din celălalt, ci prin cele două modalități de prezentare a informației de pe teren: avantajul reprezentării vizuale a caracteristicilor tradiționale se desăvârșește prin detalierea factuală din volumele *Sărbătorilor...* Cu atât mai lăudabil este efortul de a continua anchetele folclorice dintre anii 1972 și 1989 cu deplasări pe teren la minoritățile românești din țările învecinate.

Cele 11 localități care au făcut obiectul cercetărilor valorificate în acest volum se află în obștina Vidin din Bulgaria, adică în arealul geografic cuprins între portul Vidin, Dunăre și râul Timoc. Volumul al doilea dedicat românilor din Bulgaria se va ocupa de așezările aflate pe Valea Dunării (zona dintre Siliștra și Lom) și va fi urmat de un atlas etnografic. Viitorul ceva mai îndepărtat ne va face cunoscute tradițiile și convingerile populare găsite de cei cinci membri ai echipei de cercetare la grupurile dialectale de la sud de Dunăre, la românii din Republica Moldova, Ucraina, Ungaria și Rusia. Avem, așadar, trei repere pe axa temporală a culegerilor de pe teren, indirecte în prima fază. Primul este constituit de chestionarele trimise țăranilor de către Bogdan Petriceicu Hasdeu, între 1878 și 1885, același moment istoric caracterizând și întrebările expediate pe teren de Nicolae Densușianu (1883-1885). Au trecut apoi 87 de ani până la cercetările inițiate pentru redactarea *Atlasului Etnografic Român* și încă 20 până la cea de-a treia perioadă de investigații, în anii 2007, 2009 și 2010, la românii din Bulgaria.

Examinarea structurii pe care a primit-o acest al șaselea volum de *Sărbători și obiceuri* românești arată că s-au operat puține modificări față de lucrările premergătoare. Primele două secțiuni au rămas aceleași, împărțind ceremonialele în *Ciclul familial* și *Ciclul calendaristic*, în timp ce partea a treia a volumului a inclus capitolul *Reprezentări mitice* sub denumirea *Mitologie*, alături de un alt capitol pentru *Practici magice*. Atât acesta din urmă, cât și partea legată de *Istorie orală privind*



întemeierea așezărilor nu se regăsesc în cărțile anterioare din această serie. Tot noi sunt și subiectele referitoare la *Tăierea moșului* și *Datul la grindă*, aceste rituri postliminare completând succint (două pagini) traseul ontologic al copilului după botez.

Începând cu volumul al cincilea (despre datinile respectate în Muntenia și Dobrogea) capitolul despre naștere s-a îmbogățit aparent cu un articol despre *Femeia gravidă*. Aparent, pentru că sumedenia de superstiții, rituri de anticipație, practici de divinație, credințe tabuistice și de protecție nu poate fi cuprinsă doar într-o pagină, așa cum apare în cele două lucrări menționate. Este necesar ca în anchetele de teren ulterioare să se îmbogățească numărul de întrebări referitoare la perioada sarcinii prin consultarea unei bibliografii extinse asupra acestei etape a ritului de trecere. Concluzia generală care se desprinde după lectura integrală a capitolului, dar și a cărții, este, în mod previzibil, că percepția tradițională asupra mutației ontologice se face în mod asemănător și uneori identic la nord și la sud de Dunăre. Cele mai multe situații în care oamenii reacționează la fel din punct de vedere magic leagă spațiul Olteniei de cel al Timocului (moașa de baștină, funcția rituală ambivalentă a moașei și moșicului care devin nași, „numirea” unei moașe cu rol exclusiv ceremonial), dar nu lipsesc nici similitudinile cu regiunea Moldovei. La Drujba, Pocraina și Rabrovo, femeii însărcinate i se spune *grea*, întocmai precum în Hălțeni – Iași, cuvântul suportând și derivarea lexicală. Nașterea arhaică pe paie primește la românii din Bulgaria aceeași explicație religioasă pe care o auzim și în România: „La fel a născut și Maica Domnului”. Istoria culturală comună impune tiparele de gândire, indiferent de zona geografică acoperită.

Foarte interesantă din punct de vedere antropologic apare o relatare care poate induce în eroare cercetătorul, în lipsa unei documentări riguroase. Spune un informator din Rabrovo: „Mai sânt obiceiuri, dar nu sânt românești, sânt bulgărești, [buricul] se aruncă acolo unde ți-ai dori copilul să fie. Și mai este o poveste că acolo unde ți-ai aruncat buricul, acolo te trage toată viața” (p. 45). Practica este pur românească și activă în zilele noastre, dar viața subiectului într-o țară adoptivă îl predispune pe acesta la suspiciunea că mediul nou a generat informația culturală. Declarația altui subiect că a vrut să-și numească pruncul Crasnic (p. 59) demonstrează actualitatea cercetărilor întreprinse de Petru Caraman cu șase decenii în urmă. Volumul savantului ieșean, *Conceptul frumuseții umane reflectat în antroponimie*

la români și în sud-estul Europei, conține un capitol exhaustiv despre derivatele de la *kras-*, toate având la bază semnificația frumuseții fizice.

Dacă în volumele anterioare obiceiul familial al nunții este tipologizat începând cu pețitul, lucrarea privitoare la românii din Timoc oferă informații și despre vârsta căsătoriei, despre părinții care hotărâau uniunile maritale și căsătoriile mixte. Ceremonialul nunții dovedește arhaicitate în numeroase situații, dintre care menționăm funcția morală a expunerii publice pentru mireasa *necinstită*. Aceasta este dusă pe grăpă, după „spargerea” nunții, cu un simbolic ulcior fără fund. Gestul ritual al ruperii cheutorii de la cămașa soacrei mici amintește, din nou, de un studiu de-al lui Petru Caraman dedicat *Cântecului nunului*. Vivacitatea acestui obicei se explică exact prin profunzimea semnificațiilor relevate de marele cărturar.

Cel din urmă ansamblu de rituri din ciclul familial, format din obiceiurile funebre, completează cu informații actuale perspectiva românească asupra morții. Avantajul comunităților conservatoare, ca reacție a statutului lor minoritar, este tocmai închiderea în crisalidă a unor datini ce tind să se piardă în mediile majoritare, din cauza unei expuneri față de comunitatea amplă. Gesturile de separație necesare după moartea unui membru al familiei sunt numeroase, atât pentru rude, cât și pentru cei *lunateci* sau *zâlatici*, adică născuți în aceeași zi cu defunctul. Ele apar atât la scoaterea sicriului din casă, cât și la înmormântare, lovirea cu capul a celui rămas în viață fiind des întâlnită (acesta lovește ușa, stâlpii casei, sicriul sau crucea). În plus, față de implicațiile simbolice ale legării, ale lacătului descuiat și apoi aruncat în Dunăre, atrag atenția formulele ritualizate, care par a valorifica omonimia dintre astru și perioada de timp: „Pân-acum ți-am fost *lunatic* și *zâlat*, da acuma să-ți fie luna și soarele”, se spune la Deleina mortului, ca să nu pătească cel viu ceva rău. Dincolo de sugestia lexicală trebuie remarcată direcționarea mortului pe un traseu cosmic, integrarea lui într-o ordine superioară a lumii, similară cu cea din balada „Miorița”. *Hora de pomană* este o manifestare specifică acestei zone, dar apare și la românii din Serbia, în timp ce în Moldova se întâlnește *dansul de pomană* pentru „tinerii nelumiți”. Diferențele de loc și timp ale îndeplinirii ritualului sunt zonale, însă practicile funebre în cauză fac parte din același tip de reacție spiritualizată în fața morții. Imaginea de pe coperta volumului, reprezentând un romb obținut din trecerea a diverse fire de lână prin ochiurile de lemn ale unui schelet de cruce, primește câteva explicații în volum, ca element specific pentru pomul funebru. O ilustrație de la sfârșitul lucrării mai oferă un exemplu pentru ceea ce pare a fi un simbol solar integrat contextului funerar.

Sărbătorile de peste an sunt consemnate, conform structurii deja familiare, prin împărțirea lor în funcție de caracteristicile datei: fixă sau mobilă. În mod salutar, a fost introdusă în prima categorie a datinilor practica *descolindatului*, absentă din volumele referitoare la localitățile din România. Identificat de Petru Caraman, obiceiul reprezintă ipostaza inversă a magiei colindatului, prin care gospodăriei i se dorește sănătate, belșug și noroc. Ofensați de refuzul de a fi primiți, colindătorii din Timoc menesc celor din casă „Bureți pe pereți!” (Topolovăț), la fel ca în cazurile discutate de către savantul ieșean în volumul dedicat descolindatului. Imaginea sintetică a năruirii casei și familiei este completată de blestemul adresat animalelor din gospodărie, de care depinde existența oamenilor: „Care nu dă colindeți,/ Moare poarca în coteț,/ Care nu dă colăcei/ Moare poarca cu purcei” (Bregovo), „Dacă nu se desface ușă să-ți dea colac, spui: «Pui șchip...!» Ca să n-aibă pui” (Gomotași). De altfel, formulele și textele rituale din toate speciile literare se dovedesc a fi bine conservate. Cântecele de leagăn consemnat conține numeroase motive autentice, descântecele, cântecele intonat la Paparudă, formula folosită în ritul închinat Mumei Ploii și Tatălui Soarelui (ultimele două făcând parte din grupul de obiceiuri legate de calendarul agro-pastoral), toate merită o atenție deosebită, cu atât mai mult cu cât sunt încă active.

O altă categorie de practici, denumite comunitare în seria aceasta de volume, oferă date despre însurășitul fetelor la Paști, despre arborii cu valoare sacră în geografia satelor și despre sărbătoarea moașelor, ce poartă denumirea bulgară de Babindenii. Aceasta din urmă este omologă *adunării nepoatelor* din Maramureș și din alte zone ale țării, cu diferența că în Bulgaria a devenit sărbătoare legală, când sunt celebrate inclusiv cadrele medicale cu specialitate obstetricală. Saltul acesta, din universul tradițional în cel profan, al sărbătorilor laice, demonstrează importanța deosebită a moașelor în ierarhia comunității.

Secțiunea de mitologie, împărțită în două categorii, *Reprezentări mitice* și *Practici magice*, conține informații despre spații sacre (*locuri bune, locuri rele*), întrupări supranaturale (*Vârcolacii, Muma pădurii, Muma apelor, Zmeii* ș.a.) și despre percepția mitologizantă a păianjenilor. Datele despre sărbătoarea de la 1 martie se completează în acest capitol cu detalii despre Baba Marta, echivalentă Babei Dochia din România. Pe lângă *Cămașa ciumei*, ale cărei valențe se dovedeau salvatoare în războaie pentru cei ce treceau prin ea, și farmecele de desfăcut transcrise aici, capitolul de *Practici magice* ar fi putut conține și descântecele de deochi incluse la obiceiurile de naștere, precum și

vrăjile consemnate în relație cu recuzita funerară. Câștigul nu ar fi fost numai o consistență mai mare a capitolului, ci și o imagine de ansamblu grăitoare asupra dominantei magice din toate segmentele culturii populare a românilor din Timoc.

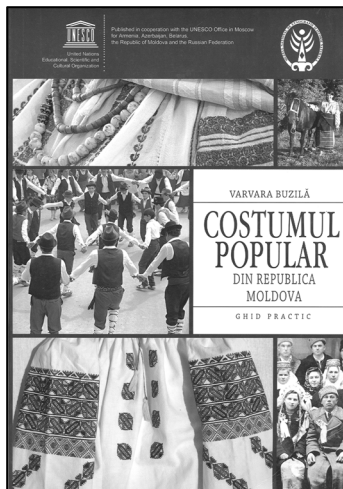
Istoriile orale privind întemeierea așezărilor oferă informații populare despre toponimele satelor, dar sunt interesante și pentru o eventuală analiză pragmatică a discursurilor, datorită amestecului de termeni și concepții culte cu cele tradiționale, în plus față de influențele lexicale bulgărești. De altfel, nu de puține ori, pe parcursul volumului simțim interferențe ale redărilor intelectuale de informații, datorită gradului de instruire a subiecților (unul este medic veterinar, altul student, există și un profesor). Radiografia *Sărbătorilor și obiceiurilor* timocene este, așadar, una veridică și actuală, ceea ce nu poate face decât să-i îndemne la viitoare investigații aprofundate pe specialiștii interesați.

Adina HULUBAȘ

Varvara BUZILĂ, *Costumul popular din Republica Moldova.*

Ghid practic, Chișinău, Editura Reclama, 2011, 160 p.

Și zilele se scurg ca un râu și vine una pe care o numim *sărbătoare*, nefiind totuși mult deosebită de celelalte. Ziua în care am citit cartea Varvarei Buzilă este pentru mine o sărbătoare, o zi deosebită de toate celelalte și pentru aceasta îi sunt recunoscătoare. Desfătare pentru minte, acest text, profund sincer, argumentat bogat, onorează atât autoarea, cât și pe cititorul lui. Este, după părerea noastră, textul de referință pe care nici un etnograf nu poate să-l ignore. Este și va rămâne textul după care interpretarea veșmântului intră într-o nouă etapă. E, în primul rând, cel mai bun exemplu de analiză pertinentă și de interpretare magistrală a materialului etnografic, a condiționărilor sociale și istorice a îmbrăcămintei și mecanismelor alteralității culturale, a cauzelor dezintegrării profilului cultural și a factorilor determinanți în aceste fenomene.



Materialul, dens informațional, cucerește prin profunzimea interpretării, prin relevanța analizei și prin structurarea perfectă. Autoarea a disecat problematica cu precizia celui mai bun anatomist și ne arată întreaga structură afină a problemei, dar și patologia ei.

Cartea este amplu documentată, fiecare capitol și subcapitol fiind însoțit de *note și referințe bibliografice*. Materialul fotografic și schițele completează în chip fericit informația.

Cartea începe cu *Argumentul* autoarei, în care prezintă observațiile proprii ale fenomenologiei portului tradițional și lămurește metodologia aplicată în studierea acestui domeniu. *Argumentul* este și o declarație de intenții și reprezintă un model de abordare a problematicei, lucru manifest și din declararea disponibilității spre dialog cu cei interesați de soarta costumului tradițional.

Capitolul *Repere ale afirmării costumului tradițional* este structurat în patru secțiuni: *În căutarea costumului original, Impactul evenimentelor istorice asupra costumului țărănesc, Încercări de revitalizare a portului popular și Contribuții bibliografice*.

În acest capitol întâlnim o pertinentă definire a portului popular, cu explicitarea funcțiilor sale. Sunt analizate și mecanismele sociale care determină mutații în domeniul vestimentar și mărcile sociale ce operează în acest domeniu. Se face și distincția între costumele autentice și costumele *scenice*, considerate drept imitație nefericită și cu efecte dăunătoare consistente în evoluția naturală a portului popular al zonei, întrucât se falsifică imaginea modelului autentic, căruia, paradoxal, se revendică. Sesizarea pseudo-valorii, a imposturii, a hibrizilor, apăruiți asemenea unor mutații în cultura populară, este un act de mare onestitate și, prin vocea credibilă a Varvarei Buzilă, este un gest ce trebuia făcut în speranța unei reparații necesare. Autoritatea specialistului este dublată de onestitatea acestuia: se trece în revistă întreaga bibliografie pe tema abordată, iar studiul și eventualele coroborări, comparații proprii pot fi făcute ușor. Oricum, impresionanta bibliografie a acestei cărți, parcursă cu discernământ și cu apelul la un întreg aparat critic, ne arată că acest „combatant” s-a documentat extrem de serios înainte de a purcede la luptă.

Interesantă este contrapunerea pe care autoarea o sesizează în raporturile sociale, atunci când elitele nu-și mai îndeplinesc rolul de agent de agregare socială și virează spre opusul acestuia: agent în dezintegrarea culturală a tiparului unitar, virament ce se reflectă și în sfera vestimentară. De aici deduce că funcția semiotică a veșmântului festiv este trădată

datorită presiunii la care e supusă elita comunității. Un alt aspect sesizat e acela că asumarea rolului de portdrapel revine *Cenușăresei*: veșmântul cotidian, mai conservator în condițiile istorice și economice pe care le-a suportat populația din Basarabia în secolul al XIX, și, mai accentuat, în secolul al XX-lea. Veșmântul cotidian a fost, în aceste condiții, mai conservator, fapt explicabil prin devenirea istorică a societății ce trece prin experiențe traumatizante, de perturbare și negare a identității culturale.

Autoarea reliefează rolul pe care îl au grupurile profesionale cu port consacrat în păstrarea identității culturale prin veșmânt. Foarte bune și pertinente sunt și observațiile privind unitatea menținută de hainele ce atingeau pielea, în contact intim cu persoana ce le îmbracă, ascunse de privirile ce-și propun aneantizarea etnică și, ca atare, mai la adăpost decât haina dinafară.

Veșmântul țărănesc este analizat sub toate aspectele: componentă, funcție, simbolistică etc. Veșmântul este abordat și în evoluția sa istorică în zona Moldovei, dar prezentarea se face ținând cont de tipologie. Sunt analizate și descrise separat: costumul bărbătesc și cel femeiesc, iar într-un capitol separat este tratată tema încălțăminte.

Un bogat material imagistic, format din fotografii și schițe, întregește conținutul lucrării, iar *glosarul* este binevenit în condițiile în care majoritatea termenilor din acest domeniu sunt deja clasificați în categoria *arhaismelor*, nefiind reprezentate în lexicul actual decât sporadic și de către foarte puțini vorbitori.

Memoria socială și infuzia de piese alogene (de ex., fotele din Muscel) sunt alte două aspecte tratate exemplar de Varvara Buzilă.

Această carte nu este a unuia dintre specialiști, a unuia dintre noi, truditorii, ci este opera maestrului, este o *carte de învățătură*. Mărturisesc că am așteptat așa o lucrare, dar nu am putut anticipa în ce măsură mă va surprinde și cât mă va încânta, de aceea poate, cu entuziasm, o numesc pe Varvara Buzilă *maestrul meu* și vocea cea mai îndreptățită să vorbească despre munca noastră.

E greu să te faci ascultat în vacarmul de voci ale celor ce consideră că etnografia e un domeniu facil, la care toți se pricep. Acum, prin această carte, toate aceste voci tac! În liniștea ce se lasă se aude povestea veșmântului migălit sub vremi, purtat de trupuri ce nu mai sunt, povestea veșmântului ce reprezintă un neam și care trebuie înțeles în minunata lui alcătuire. Acum avem un bun povestitor: Varvara Buzilă.

Ioan GODEA, *Moralitate, mentalitate și osândă. Perindele, colodă și mireasa pe grapă*, Timișoara, Editura de Vest, 2011, 162 p.

Consecvent unor preocupări mai vechi, vădite în studiile tratând elemente de etnologie juridică și de arhitectură interioară bisericească,



Ioan Godea ne introduce, acum, în atmosfera punitivă rurală, specifică universului românesc, din Evul Mediu până în secolul trecut. Etica feudală de la noi și sancționarea juridică a comportamentelor neconforme cu aceasta a generat variate tipuri de ispășire și osândă. Între secolele X-XIX, baza practicilor judiciare a constituit-o *cutuma*, *dreptul valah* sau, cum i se spunea mai des, *obiceiul pământului*. Același fenomen, cu unele deosebiri, s-a petrecut și în vestul Europei, unde recurgerea la *infrajustiție* – cu asentimentul puterii justițiare supreme – are loc în

soluționarea unui mare procent de infracțiuni.

Unele dintre pedepsele de atunci ni se par astăzi deosebit de crude, dar ele corespundeau mentalităților medievale și consonau cu *loca, tempora, personae* și *res*-urile de demult. *Păcatul*, ca noțiune creștină, domina întreaga rețea a raporturilor dintre oamenii acelor timpuri și era combătut prin practici ritualice individuale sau colective, cum ar fi pelerinajul, pedepsirea trupului, postul, rugăciunea și spovedania. Judecarea avea loc într-un spațiu special, încărcat de o putere *numinoasă*, legată de o configurație *cratofonică* (munți, peșteri, stânci) sau *dendrolatrică*. *Arborii de judecată* (exemplare impunătoare de brad, fag, pin ori stejar) vor fi înlocuiți cu timpul de *stâlpii justițieri* și de *stâlpii suplicatorii*.

Ulterior, s-a simțit nevoia unui spațiu de ispășit izolat, sub protecția autorității divine: biserica sau mănăstirea. Aici se putea produce îndreptarea inculpatului prin pocăință – *poenitenția* latină sau *metanoia* greacă: „schimbarea din minte” (vezi Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, p. 78). Într-o următoare etapă, tribunalele s-au mutat în piețe publice și închisori.

În primul capitol al lucrării este prezentat *scaunul de judecată*, care a devenit din *agorial* (în vatra satului, pe un deal, într-o poiană ș.a.)

aulic (pe pragul sau în tinda bisericii). Funcționarea legislației cutumiare românești din Ardeal a fost foarte importantă pentru păstrarea unității de neam și datină. Un document cum ar fi *diploma* din anul 1442, prin care Ioan de Dominic „recunoaște și legalizează scaunul de judecată al românilor din districtul Beiuș”, demonstrează autonomia locală. Forul justițiar valah, compus din 12 cnezi (jurați, juzi), în frunte cu un *voievod* sau cu un *vicevoievod*, judeca în fiecare vineri și-n alte ținuturi chezaro-crăiești, precum Făgăraș, Hațeg, Banat etc. Paralel cu acesta, acționa *Sfatul satului*, numit și *Sfatul oamenilor buni* (denumire ce amintește de acei *boni homines*, notabilități care soluționau delictele în Europa Apuseană) sau *judecata oamenilor zdraveni*.

Chiar dacă a fost îngăduită adesea de intervențiile stăpânilor feudali, instituția *Sfatului satului* a funcționat până în contemporaneitate. Pricinile legate de viața de familie intrau în jurisdicția soboarelor (vezi capitolul *Soborul sau săborul și gloabele lui*), care recomandau pedepse corporale sau pecuniare, încheindu-și rechizitoriul cu vorbele: „Să fie pildă și altora!”

Eticizarea accentuată a credinței creștine impune implicarea clericilor ortodocși în susținerea *scaunelor de judecată*. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, biserica ortodoxă din Transilvania și, mai cu seamă, cea greco-catolică încearcă „să înlocuiască *dreptul cutumiar* cu *norma* sau *legea* care trebuia să-i pregătească pe enoriași încă de pe pământ *pentru viața de apoi*” (p. 45). După amenințarea păcătoșilor cu iadul și cu maladii cumplite și foamete, biserica ajunge să conducă obiceiurile juridice rurale. În capitolul intitulat *Biserica – vatră de etnologie juridică*, Ioan Godea analizează simbolistica picturilor murale cu scene moralizatoare, zugrăvite mai ales în pronaos sau în tinda bisericii, acolo unde se făcea judecata. „Puse față în față, cele două lumi, *cea de aici și cea de dincolo* sunt chemate să apere legea și dreptatea” (p. 54).

După ce trece în revistă vechile legislații din Țara Românească, Moldova și Transilvania, autorul ne introduce, prin capitolul *Pedepse și vremuri*, în universul diverselor modalități tradiționale de aplicare a sentințelor. *Crâncenarea, mutilarea mâinii, înfierarea, lapidarea, tăierea limbii sau mâinii, spânzuratul de grindă, bătaia cu toiagul, maltratarea, legarea de gard, înfierarea, falanga, dușegubina* ș.a. erau executate, în cele mai multe cazuri, în public. În Transilvania, până în anul 1784, „când ultimul mare osândit în văzul mulțimii a fost Horea” (p. 87), centrul orașelor, răspântiile sau piața adăposteau astfel de oribile spectacole.

Capitolul central al lucrării îl constituie *Perindele*, judecata pe *târnațul* (prispa) bisericii. Având antecedente arhaice, această sancționare consta în punerea împricinatului în genunchi, cu mâinile și cu gâtul petrecute printr-un fel de jug, amenajat sub blănille glisante prin doi stâlpi cu uluc, situați „între *talpă* și *costoroabă*” (p. 104). În ciuda aparențelor, nu era vorba atât de o pedeapsă fizică a făptașilor, cât de una morală, deoarece ei stăteau în *belingeriu* suficient timp ca să fie priviți, comentați și insultați de tot satul. Specifice așezărilor rurale transilvănene, *perindele* (interzise de împăratul Iosif al II-lea în anul 1780) aveau drept corespondent în Moldova *chiatra bisericii* din naos, unde învinuiții erau puși să jure în genunchi dacă au comis sau nu fapta respectivă.

Coloda se aseamănă cu *perindele* prin faptul că se imobiliza vinovatul într-un fel de jug cu cătușe, având aceeași valoare de condamnare morală.

Ultimul capitol este dedicat diferitelor modalități de pedeapsă a *miresei greșite*, în primul rând *trasului pe grapă*.

În ansamblu, toate aceste practici justițiare se înscriu sub genericul aceleiași dorințe de a apăra legea morală, naturală, legea onoarei sau legea bunei-cuviințe. Peste cutumele antice s-au suprapus cele medievale, cu introducerea eticii creștine a familiei. Justiția, potrivit legii scrise, a înlocuit în mare parte *obiceii pământului*.

Prin această carte, Ioan Godea a deschis numeroase perspective către cercetarea detaliată a obiceilor juridice autohtone. În măsura în care, vorba proverbului *Legile legiuiesc după vremuri și locuri* (Zanne, VIII, p. 295), diferitele comenduri au preferat anumite tipuri de soluționări justițiare. Unele au comis abuzuri, altele, dimpotrivă, au atenuat duritatea unor pedepse.

Lupta a început demult, dinainte de *Conciliul al XIII-lea de la Lateran* din 1215 (când ordaliile au fost considerate iraționale și condamnate explicit) și continuă până astăzi. Străvechilor credințe despre pericolul prezentat de delincvență pentru bunul mers al obștii rurale, pentru belșugul lanurilor de grâu, grădinilor și livezilor, li s-au adăugat cele creștine legate de păcatele capitale.

Silvia CIUBOTARU

Istorie și tradiție în spațiul românesc.

Trupul și sufletul – evoluție și simbol. Coordonator: Sultana Avram,
vol. 9, Sibiu, Editura Techno Media, 2011, 302 p.

Un subiect de un real interes, mai ales astăzi, când „criza” care bântuie peste tot lasă urme din ce în ce mai adânci atât pe trupurile, cât și în sufletele semenilor noștri. Cine ar avea curajul să abordeze o astfel de temă fără a avea siguranța că nu o să primească critici și observații de tot felul? Mai mult, cine are puterea financiară să susțină, științific și moral, o interpretare evolutiv-cronologică circumscrisă termenilor „trup” și „suflet”?

Pe meleagurile mioritice se proclamă, pe diverse canale media, faptul că „Banatu-i fruncea!”... Am susținut și susținem în continuare că, totuși, „Transilvania (în ansamblul ei) îi fruncea!”... Argumentele nu ar fi prea greu să le găsim, aceasta deoarece în fosta Capitală Europeană a Culturii – Sibiu *istoria* și *tradiția* se îmbină în mod armonios. Aici, la Facultatea de Istorie și Patrimoniu „Nicolae Lupu” a Universității „Lucian Blaga”, conferențiarul Sultana Avram menține, la standarde ridicate, cercetarea în domeniile antropologiei culturale, etnologiei și etnografiei românești.

Domnia Sa este cea care organizează, cu suflet și o nemărginită pasiune, „*Zilele Antropologiei Românești*” – sesiune națională, cu participare internațională. Manifestarea științifică, care a ajuns, în 2012, la cea de-a XIX-a ediție, reușește, an de an, să cumuleze preocupările și eforturile intelectuale ale multor arheologi, istorici, antropologi, etnologi, sociologi, muzeografi, etnografi, lingviști, oameni de teatru ș.a. din România sau dintre cei plecați în afara granițelor, precum și a invitaților din vestul Europei. De regulă, în urma desfășurării lucrărilor pe secțiuni tematice și a prezentării comunicărilor, este publicată anual o culegere de studii (ajunsă, în 2011, la a noua apariție) care poartă titlul, generic, *Istorie și tradiție în spațiul românesc*.

Trupul și sufletul – evoluție și simbol reprezintă subtitlul volumului apărut recent la Editura Techno Media din Sibiu. În acesta



sunt inserate cele mai multe dintre comunicările prezentate la sesiunea din septembrie 2011, sesiune care s-a bucurat și de prezența câtorva reprezentanți ai universităților din Franța.

Aria largă a subiectelor, asupra cărora autorii și-au orientat tematica articolelor și a studiilor publicate, s-a reflectat, printre altele, în *Considerațiile privind trupul și sufletul în preistoria României* (Alexandra Comșa), semnalarea *Percepțiilor și gestionării corpului uman în societățile tradiționale din vestul României* (Elena-Rodica Colta), *Analiza antropologico-socială a ritualurilor religioase de botez și nuntă ale etniilor din Dobrogea* (Enache Tușa) sau referirile la *Unitățile de măsură în lumea rurală – cotul, palma, degetul și pasul* (Ilie Moise). Nu lipsite de importanță sunt *Valențele comunicative ale corpului în derularea ceremonialurilor existențiale* (Gabriela Rusu-Păsărin), prezența *Miridelor pentru vii, ca jertfe ale trupului și sufletului în viața mirenilor ortodocși* (Dimitrie-Ovidiu Boldur), *Percepțiile și reprezentările sufletului în tradiția românească* (Amalia Pavelescu), *Dascălul și preotul – călăuze spirituale în lumea satului* (Anca Sîrghie), *Trupul și sufletul – existență și hermeneutică* (Cristian Husac), precum și aspectele privind *Viziunea Islamului asupra castității* (Emilia Tomescu), păpușile ca *simbol al corpului uman în arta spectacolului* (Franciska Coman), profilul asianizat «*the tao of politics*» (Viorella Manolache), *Limitele și performanțele organismului uman* (Alexandru Bucur), dar și *Ipostazele corporale și trăirile sufletești în filmul românesc* (Cornel Crăciun).

Cât despre *Sinonimele „trupului” și expresiile „sufletului” în limba română* (Laurențiu Bălă), *Metafora liminalului – dualitatea trup-suflet în poezia lui Ștefan Augustin Doinaș* (Clementina Mihăilescu), *Binomul trup/suflet în romanul „Domnișoara Christina” de Mircea Eliade* (Rodica Fofiu), cumulat cu *Abordarea lingvistică a discursurilor din presă despre corpul și tirania socială* (Ghislaine Lozachmeur) sau *Benedetto Croce cu una din diversele ipostaze ale sufletului în „Scrieri și Discursuri Politice”* (Rosina Scalise Springer) – toate reflectă perspectivele diverse de abordare multiculturală ale temei din 2011 de la sesiunea științifică sibiană.

Așadar, culegerea de studii, editată sub directa îngrijire și coordonare a conferențiarului Sultana Avram, nu este una fără importanță în cotidianul editorial. Continuând pe aceeași linie (deși universitarul a mărturisit, în fața invitaților, că ar dori să predea „ștafeta

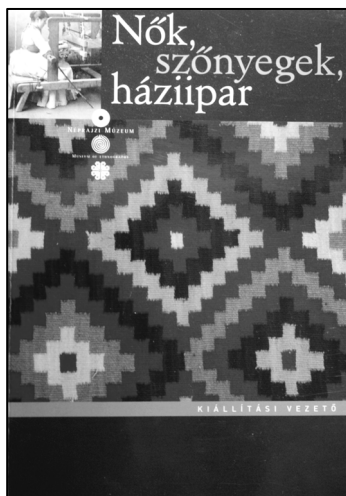
organizatorică” colegilor mai tineri), prin demersurile pe care, cu siguranță, dorește să le promoveze și în anii care urmează, atât prin activitatea de la catedra sibiană, cât și prin experiența acumulată în aproape un deceniu de editare și publicare a unor astfel de volume, necesare atât antropologiei, cât și etnologiei sau etnografiei românești, balcanice, europene și universale – Sultana Avram rămâne un reper autentic pentru viața științifică și culturală de la noi, cu toată „criza” sau, mai bine spus, în ciuda „crizei” din viața cotidiană.

Dimitrie-Ovidiu BOLDUR

Nők, szőnyegek, háziipar (Femei, covoare, artizanat),
Budapest, Néprajzi Múzeum, 2011, 64 p.

Titlul unei expoziții, împreună cu imaginea afișului unei alte expoziții, ar fi putut atrage atenția oricărui român ce ar fi trecut anul acesta, în vacanță, pe lângă Muzeul de Etnografie din Budapesta: 1. *Casa Mare*, expoziție de fotografie; 2. Imaginea unui covor românesc din Deva, datat 1890-1905, aflat în colecția Muzeului de Etnografie din Budapesta, care ilustrează și catalogul expoziției de covoare și imagini de epocă: *Nők, szőnyegek, háziipar (Femei, covoare, artizanat)*.

Catalogul celei de-a doua expoziții, de o calitate grafică foarte bună, beneficiază de un text în limba maghiară ilustrat cu fotografii de epocă, în care putem vedea femeile aflate în diferite ipostaze ale activității casnice: înșirând covoare pe gard (1905), în timpul țesutului, torcând (1968), stând la vârtelniță și depănând la roată (1941) sau țesând (1952), precum și diferite imagini cu interiorul casei tradiționale. Un rezumat al acestui text îl găsim în limba engleză: *Women, Hand-Women Rugs, Home Industry*. Majoritatea exponatelor provin din colecțiile Muzeului Etnografic din Budapesta, completate cu cele de la Muzeul Secuiesc al Ciucului/Csiki Székely Múzeum.



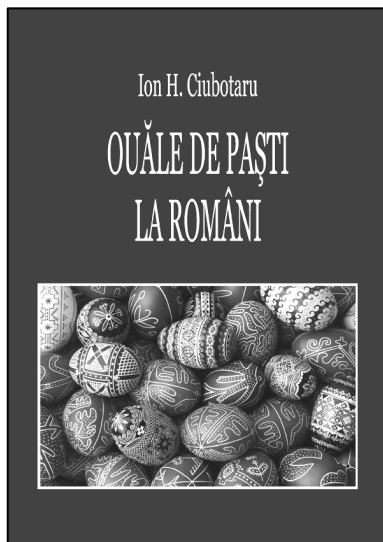
Privirea ne este atrasă de frumoasele covoare restaurate, ale căror imagini în acest catalog beneficiază de o calitate grafică deosebită. Scoarțele dinspre sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui următor ne plimbă prin tot spațiul românesc. Regăsim aici scoarța înflorată oltenească și cea din Maramureș, cu motive geometrice, precum cea de la Dragomérfalva/Dragomirești, romburi, coarne de berbec, ori pe margini cu frânturi de „hore” și călăreți; de asemenea, scoarțele cu romburi, vrâste și cu pomul vieții din Bucovina, de la Andrásfalva/Măneuți. Nici covoarele din Banatul românesc și din cel sârbesc nu lipsesc, precum și din Voivodina. Desigur, zona Transilvaniei este bine reprezentată prin scoarțele cu motive stilizate, fie cele românești de la Deva, fie cele din satele zonei Ciucului, cu o cromatică mai stinsă.

În fine, regăsim aici, cu unele mici excepții, o ilustrare prin țesături a zonelor fostului imperiu austro-ungar unde locuiau români, împreună cu teritoriul secuiesc. În acest sens, al izvorului iconografic, de o deosebită importanță pentru etnografia românească ni se pare editarea unui codex în albumul Oborni Teréz, Tompos Lilla, Bencsik Gábor, *A régi Erdély népeinek képeskönyve. Kéziratos viseletkódex az Apafiak korából* (Cartea ilustrată a popoarelor vechiului Ardeal. Manuscris al codicelor de veșminte din epoca Apafi), Budapeșt, Magyar Mercurius, 2009, 46 pagini însoțite de XCII + 4 ilustrații color. Câteva texte despre Transilvania epocii lui Apafi István/Ștefan Apafi (1661-1690), dintre care amintim numai *A Budapesti costumebilder aus Siebenbürgen Kódex viselettörténeti áttekintése* (Privire de ansamblu asupra istoriei veșmintelor din Codicele „Costumebilder aus Sibenbürgen” de la Budapeșta), precedă partea importantă a lucrării, cu imagini document: *A costumebilder aus Sibenbürgen Kódex Képei*. Faptul că un număr foarte mare al acestor imagini îi reprezintă pe românii din diferite categorii sociale din Transilvania secolului al XVII-lea, cu portul lor specific, constituie un document iconografic inestimabil pentru studiile etnologice.

Lucian-Valeriu LEFTER

Ion H. CIUBOTARU, *Ouăle de Paști la români. Vechime, semnificații, implicații ritual-ceremoniale*, Iași, Editura Presa Bună, 2012, 338 p.

Rodul fericit al unor preocupări „de aproape patru decenii”, după zeci de terenuri anuale, la Sărbătorile de Paști, mai întâi în satele Moldovei dintre Prut și Carpați, unde a studiat îndeaproape practica rituală a încondeierii ouălor „atât sub aspectele ei sincronice, cât și diacronice”, intervievând, cum se poate observa din aparatul critic, sute de cunoscătoare și cunoscători ale/ai datinii, care i-au oferit informații deosebite „nu doar despre îndeletnicirea pe care, cei mai mulți dintre ei o ridicaseră la rang de artă, ci și o seamă de credințe, gesturi și practici rituale la marea sărbătoare creștină de la începutul primăverii” (p. 11), dar și al unor lecturi neobișnuit de numeroase și temeinice, din domenii ale științelor umanistice și sociale.



Cartea de față a cunoscut o primă versiune încă de prin decenii nouă al veacului trecut, dar atunci n-a fost posibilă publicarea ei în monografiile din seria binecunoscută *Caietele Arhivei de Folclor*. Ea n-a putut fi dată la lumină nici după 1989, cu toate că, între timp, Ion H. Ciubotaru realizase anchete stăruitoare și în celelalte provincii ale țării, mai aprofundate în Moldova de dincolo de Prut, îmbogățindu-și, în paralel, nu numai marea colecție de ouă încondeiate, donată Muzeului Etnografic al Moldovei, dar și informația bibliografică asupra temei, românească și străină.

O îndelungată și utilă perioadă de acumulare documentară, urmată, din timp în timp, de „scurtele reveniri asupra temei”, în monografiile dedicate ritualurilor funebre, celor agrare și spiritualității catolicilor din Moldova, s-a încheiat în momentul în care investigația „și-a redobândit statutul de proiect prioritar” între lucrările autorului și a fost reluat energic în urmă cu trei ani.

Anvergura și deschiderea integratoare a demersului nu pot surprinde pe cei cât de cât familiarizați cu studiile monografice

anterioare ale lui Ion H. Ciubotaru: *Valea Șomuzului*. Monografie folclorică (1986), *Ornamente populare tradiționale din Moldova*. Cusături și țesături (1988), *Marea trecere*. Aspecte etnologice în ceremonialul funebru din Moldova (1999), *Catolicii din Moldova*. Universul culturii populare (vol. I-III. 1998, 2002, 2005), *Petru Caraman. Destinul cărturarului* (2010), cu atât mai puțin pe cei ce au avut norocul să beneficieze de stagii documentare în inegalabila sa construcție instituțională, *Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei*, toate binecuvântat marcate de o sete nestăvilită de cuprindere a culturii tradiționale în vastitatea și complexitatea ei, întâlnită mai ales la cei puțini și aleși în istoria științei românești, pentru domeniul pe care-l ilustrează, de menționat aici fiind: Ovid Densusianu, Constantin Brăiloiu, Dumitru Caracostea, Petru Caraman, Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, Adrian Fochi, Mihai Pop, Ion Taloș, Sabina Ispas, Ion Ghinoiu.

Problematica abordată, ideea constructivă materializată monografic, documentarea profundă și așa de manifest comprehensivă, dar, nu în ultimul rând, scriitura cărții, fac din *Ouăle de Paști la români*, fără dubiu, o piatră de hotar în etnologia actuală din România. Prin aceasta, opera științifică a autorului intră, dintr-o dată, într-o etapă a deplinei și marii recunoașteri publice. Atât prin partea sa mai vizibilă, ilustrată prin fundamentalele cărți publicate până acum, cât îndeosebi prin cea mai puțin accesibilă vederii din afară, dar poate mai importantă istoric: întemeierea la Iași a celui de-al treilea centru național de documentare etnologică și folcloristică, alături de cele existente la București și Cluj, pe care Ion H. Ciubotaru l-a zidit din temelii, profesorul ieșean se înalță deasupra mai multor generații de cercetători actuali și își înscrie numele în marea galerie a învățaților mai înainte pomeniți.

Monografia profesorului Ion H. Ciubotaru debutează, clasic, printr-o concisă *Introducere* (p. 5-12) și o exemplară *Retrospectivă bibliografică* (p. 13-50), în cuprinsul cărora cititorul este prevenit nu doar asupra însemnătății temei în etnologia românească și europeană și a angajamentului personal, dar mai ales asupra stadiului atins de cercetarea referitoare la practica ritual-ceremonială a vopsirii și încondeierii ouălor la Sărbătorile de Paști, probleme atât de amănunțit și de riguros tratate, încât, ca și în alte demersuri monografice ale ilustrului savant contemporan, aproape că nu lasă să scape nimic comentariilor și judecăților sale valorizatoare din ceea ce s-a scris

semnificativ în domeniu. Nu numai că inventariază studii și cărți anterior publicate, dar etnologul ieșean profită de lecturile sale și corectează din mers erori de documentare, inerții interpretative mascate de atitudini etnocentriste evidente, polemizează cu mari etnologi sau istorici de artă români (Al. Tzigara-Samurcaș, Artur Gorovei, C. S. Nicolaescu-Plopșor, Cornel Irimie, Nicolae Dunăre) și străini (Antonin Václavík, Agnes Murgoci, Semayer Vilibald, Malonyay Dezső, Viski Károly), recunoscându-le, entuziast și onest, eforturile și meritele științifice, cu acea noblețe și căldură sufletească temeinic angrenate în discursul științific, dar și cu spiritul critic ce-l apropie definitiv de marele său maestru, Petru Caraman.

Capitolele mari ale cărții, cu titluri inspirate, în esență schițând doar cuprinsul și osatura discursivă a lucrării, care ar merita să fie tradusă de fapt integral, în toate limbile de circulație, se rânduiesc, în continuare, firesc: *Mitologia oului* (p. 51-60), *Înțelesul legendelor* (p. 69-76), *Oul în mentalitatea tradițională* (p. 77-152), *Redimensionări ritual-ceremoniale* (p. 153-184), *Repere ale dăinuirii* (p. 185-216) și *Câteva concluzii* (p. 217-224). Aceste pagini analitice, ținând de conținutul demersului monografic, sunt întregite de cele ce aparțin aparatului critic atât de cuprinzător, fiind urmate de ample rezumate în engleză, rusă, franceză și germană (p. 225-263), de *Bibliografie* (p. 265-276), de *Indice de motive* (p. 277-292). Partea ce reproduce *Ilustrațiile*, extrase din importante lucrări și din propria colecție, configurează un prim catalog tipologic de motive: 144 fitomorfe, 128 zoomorfe, 30 antropomorfe, 128 skeomorfe, 64 cosmomorfe, 16 religioase și 156 complexe, totalizând 666 imagini de ornamente, probabil dintr-un viitor album, pe care numai savantul cercetător l-ar putea da.

Dar să luăm pe rând acești piloni de rezistență ai monografiei.

Profesorul Ciubotaru privește mitologia oului dintr-o perspectivă largă, apelând, pe lângă studiile de etnologie și etnografie, la o informație comparativă copleșitoare, de la lucrările fundamentale de arheologie preistorică, antică și medievală, la studii de istoria artei bizantine și/sau occidentale, la cele de mitologie, de istorie și morfologie a religiilor, de orientalistică, de filosofie a culturii și de antropologie, chiar la texte de literatură modernă și de critică literară și de artă, între care se mișcă cu o dezinvoltură neîntâlnită la alți exegeți ai temei, căutând să nu scape nimic din vedere în densul său comentariu și în impresionanta informație pe care o supune reflecției

critice. Mărturisesc că lectura acestor pagini m-a uluit pur și simplu, dându-mi încă o dată impresia că nimeni altul, la ora de față, n-ar putea egala performanța etnologului din Iași, în a urmări pe atât de multe planuri și atât de în profunzime o problemă pe lângă care s-a trecut, vai, cu atâta superficialitate și nepăsare până acum. Simbolistica, complex-regeneratoare, cu care a fost investit oul de milenii e circumscrisă enciclopedic pe baza tuturor mărturiilor edificatoare din marea cultură, de la cele mai vechi, la cele de azi, adânc asimilate și explicitate, ca în orice tratat de mitologie sau de istorie a religiilor, fără ca autorul să-și uite un moment legământul de credință cu cultura tradițională, la care revine ca la o Sfântă a Sfințelor, altarul unde-și împlinește sacerdoțiul.

De aceea, în *Înțelesul legendelor* l-am putut urmări mai „comod” și mai „omenește” cum se folosește de materialele folclorice pentru a elucida raporturi subterane între reprezentări mito-religioase aparent disparate: ou-piatră, cum dezleagă etiologiile și dezvăluie universul de gândire ce stă în spatele unor credințe mitice, dar și a unor practici legate de ciclul Sărbătorilor de Paști. Aici începe să se vadă, ca în celelalte monografii, inegalabila sa experiență etnografică și folcloristică de teren, întrucât, pe lângă datele din bibliografie, devin tot mai frecvente și mai productive trimerurile la fondurile Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei, creația sa de suflet.

Dar pașii hotărâtori în edificarea monografiei îi aduc următoarele două capitole: *Oul în mentalitatea tradițională* și *Redimensionări ritual-ceremoniale*, pentru care doi din marii noștri înaintași, Petru Caraman și Ion Mușlea, l-ar fi invidiat fără nici o îndoială. Mai ample și mai rigurose edificate interior, acestea impun, înainte de toate, prin adâncimea cunoașterii etnografice a problemelor și prin înstăpânirea asupra temei, văzută contextualizat. După cum reiese din simpla enumerare a succesiunii subcapitolelor: *Repere calendaristice prepascale*, *Microcosmosul gospodăresc*, *Rituri agrare*, *Ciclul familial*, *Ipostaze ale colindatului*, *Înfrățirea rituală*, *Oul părăsit*, avem de-a face cu pagini model, definitive, de etnografiere ritologică și mitologică, prin care cititorului i se dezvăluie dimensiunile greu de bănuț ale oului în mentalul și imaginarul rural. Cu descrieri pe larg ale credințelor și reprezentărilor mito-religioase, ale gesturilor și actelor rituale, din întregul spațiu etnocultural românesc, interpretate comparativ, dar și prin trimeruri la lucrările străine referitoare la spațiul european și chiar extraeuropean, elaborate

de James George Frazer, Charles Joisten, Candace Ord Manroe, Venetia Newall, Maria Jagodic, Pierre Bogatyrev, Margaret Arnott, problematica este aproape exhaustiv prezentată, pe baza a tot ceea ce se cunoaște astăzi în etnologia românească și est-europeană. La fiecare idee magico-religioasă, la fiecare act de credință sau practică rituală, la fiecare formulă, ce presupun prezența oului sau a cojilor de ouă ca obiecte rituale, autorul caută substratul magic sau vechi religios, aduce mai multe interpretări native, căutând exemplificări din toate provinciile sau ariile etnoculturale românești, centrale sau sud-est-europene. Așa procedează în interpretarea motivelor înscrise pe ouăle încondeiate și a simbolisticii acestora și așa e bine să se scrie etnografie, cu atenția caleidoscopic distribuită între ritologie, mitologie populară și viața religioasă a lumii sătești.

Aproape toate ritualurile din Sărbătorile de Paști sunt tratate exhaustiv, cele cu caracter manifest funebru de Florii, cele cu semnificații agrar-pastorale, apotropaic-domestice sau de propitiere, de fertilitate sau fecunditate. Tot astfel sunt descrise riturile în care se apelează la forța magică a oului alb sau vopsit și sfințit în ritualurile ciclului familial, la naștere, prima scaldă, în practici premaritale, în ceremonialurile nunții și înmormântării, în riturile de asigurare a contactelor dintre cele două lumi și dintre cele două părți ale unui neam, cu admirabile rânduri despre jocul sau hora de pomană sau despre Paștele Blajinilor/Morților, probleme atât de puțin studiate anterior.

Tot acest complex și durabil „amalgam” de credințe și practici precreștine, vechi creștine și de sorginte religioasă mai nouă, mai mult sau mai puțin tolerate de Bisericele răsăritene, ortodoxă și greco-catolică, dar și de romano-catolicii din România, se bucură de pertinente interpretări și explicații, ca și formele de colindat legate de sărbătorile pascale, văzute prin prisma *magismului lor* determinant: *Lazărul și Lăzărișele, Toconecele, Joimărița și Sărbătoarea Junilor*, cele care l-au atras și pe Ion Mușlea. Tot astfel, tratează Vălăritul, udatul sau stropitul, înfrățirea sau însurățirea, jocul ritual Lioara. Dintr-o perspectivă nouă este privită o practică de magie neagră cu „oul părăsit”, unde relatarea etnografică devine de-a dreptul evocare literară de excepție (p. 147-149), asemănătoare unora din paginile din marea monografie închinată lui Petru Caraman.

Deși, în general, discursul științific e sobru și potolit, nu lipsesc nici aici accentele polemice, nu la fel de „tari” ca în biografia lui

Caraman sau în trilogia dedicată universului spiritual al catolicilor din Moldova, căci lui Ion H. Ciubotaru nu-i scapă nici o interpretare nelalocul ei, chiar atunci când e vorba de evaluarea pozitivă a unor lucrări sau autori.

Acaparat, și de data asta, total de subiect, autorul acestui monumental studiu se apropie, în *Redimensionări ritual-ceremoniale*, de înțelegerea aceluia „moment de răscruce” „pentru perpetuarea și desăvârșirea străvechiului obicei al colorării și pictării oului” pe care l-a reprezentat „asumarea lui de către Biserica”, prin acceptarea „sfințirii ouălor de Paști, în noaptea din ajunul Învierii Domnului” (p. 153). Și subcapitolele de aici, *Focul cel nou și apa neîncepută*, *Vopsirea și ornamentarea ouălor*, *Ciocnitul și rostogolitul ouălor*, *Ouăle încondeiate și colacii rituali*, beneficiază de aceeași atentă tratare analitică și sintetică în orizont comparativ, fenomenele de cultură tradițională fiind văzute în răspândirea lor geografică, cu reținerea atentă a diferențelor de la o cultură la alta, de la o regiune la alta, fie că e vorba de aspectele de funcționalitate, de cele de natură motivic-ornamentală, de implicațiile de natură magică ce li se atribuie, de tehnicile de vopsire sau ornamentare, cu sublinierea însemnătății raporturilor româno-slave, în special româno-bulgare și româno-ucrainene.

Repere ale dăinuirii, ultimul și, în anume privințe, cel mai solid pilon al construcției monografice, au un limpede caracter de sinteză enciclopedică. După câteva pagini dedicate *Realizării desenului*, unde elogiaza eleganța și rafinamentul, tradiționalismul și specificitățile tehnice în circumscrierea câmpurilor ornamentale, polemizând subtextual cu cei ce privesc de sus artele tradiționale, următoarele două subcapitole, *Ornamente, clasificare* și *Simboluri arhaice*, strălucesc în cuprinsul întregii lucrări.

Clasificarea motivelor decorative de pe ouăle încondeiate și analiza simbolurilor arhaice (p. 189-216) reprezintă, în monografia profesorului Ciubotaru, efortul maxim de sinteză, pe care nu-l putea da decât cercetătorul care a ajuns să cunoască *in integrum*, am putea spune, bogăția, varietatea tematică și complexitatea repertoriului național de ornamente: de pe țesături, de pe obiectele din ceramică, din arhitectura populară și de pe încrestăturile în lemn, iar aici și de pe ouăle de Paști, văzute în unitatea, diversitatea și specificitățile ce caracterizează acest repertoriu.

Marele etnolog moldovean și-a dat și aici măsura harului său și a chemării sale, uimindu-ne mai ales în privința depășirii tuturor încercărilor anterioare de clasificare și sistematizare a motivelor și semnificațiilor simbolice purtate de acestea (Leonida Bodnărescu, Al. Tzigara Samurçaș, Artur Gorovei, Barbu Slătineanu, Nicolae Dunăre, Cornel Irimie), pe care le întrece nu doar prin orizontul comparativ mai larg deschis (a consultat lucrări date de specialiști bulgari, maghiari, cehi, ucraineni), dar și prin puterea de a trece dincolo de abordările de unică perspectivă (etnografie, etnoarheologie, istoria și morfologia artei populare, istoria religioasă). Tipurile de motive sunt analizate selectiv-exemplificator, dar cu o privire atentă asupra subtipurilor și variantelor regional zonale, deschizându-se, sub acest aspect, perspective pentru o catalogare tipologică națională și europeană, dar și pentru o tratare enciclopedică, pe articole-voci, a tuturor motivelor ornamentale, mai adâncă decât cea realizată de Paul Petrescu și Georgeta Stoica în mai vechiul lor *Dicționar de artă populară*. Din aceste pagini, de profundă gândire și specială expresivitate, s-ar putea cita sau antologa pagini întregi referitoare la legăturile subiacente între fenomenele de artă populară, îndeletnicirile de bază ale românilor, viața lor cotidiană și de sărbătoare.

Traducerile rezumatului sunt semnate de Tamara Lăcătușu (în engleză), Livia Cotorcea (în rusă), Codrin Ciubotaru (în franceză) și Isabela-Elena Mătășaru (în germană).

Monografia *Ouăle de Paști la români. Vechime, semnificații, implicații ritual-ceremoniale* beneficiază și de condițiile de lux oferite cu generozitate de Editura Presa Bună, a Episcopiei Romano-Catolice din Iași, și de sprijinul financiar al Direcției pentru Cultură și Patrimoniu Național din Iași, cărora li se cuvin toate mulțumirile pentru publicarea unei cărți mari, ce intră în istoria mai multor discipline.

Lucrarea *Ouăle de Paști la români* trage greu în balanța contribuțiilor etnologice din ultimii ani în România, iar între lucrările de până azi ale autorului reprezintă încă o treaptă înaltă spre una din cele mai prestigioase poziții din cercetarea culturii noastre tradiționale.

Ion CUCEU

Ion H. CIUBOTARU, *Ouăle de Paști la români. Vechime, semnificații, implicații ritual-ceremoniale*, Iași, Editura Presa Bună, 2012, 338 p.

De la studiul dedicat ouălor de Paști, semnat de binecunoscutul folclorist Artur Gorovei, acest fenomen tradițional a atras atenția specialiștilor, încât lucrarea respectivă a fost considerată, timp de multe decenii, o cercetare de referință asupra obiceiurilor pascale. După timpul îndelungat care a trecut de la publicarea volumului din 1937, monografia semnată de Ion H. Ciubotaru oferă acum o vastă perspectivă etnologică, o cercetare complexă și originală, sprijinită atât pe documentele științifice culese în această perioadă, cât și pe analiza acestora din perspectiva contextului cultural românesc și universal. Astfel, cercetarea de față constituie o probă elocventă a modului în care etnologia autohtonă poate depăși, prin evaluare critică și precizia documentării, spațiul restrâns al explicațiilor subînțelese, al ideilor preformate ajunse, în timp, la statutul general acceptat de teorie verificată. De asemenea, informațiile oferite de terenul etnografic românesc se pot dovedi mărturii relevante pentru investigarea unor fenomene populare transnaționale.

Abordând cultura tradițională în procesualitatea sa, autorul are mereu în atenție nu un artefact așezat într-un muzeu, ci dispoziția ancestrală a omului de a transforma oul – simbol al universului, al nașterii și renașterii – într-un obiect cultural cu funcție ceremonială precisă. Desigur, nu este ignorat statutul pur estetic pe care îl dobândește oul încondeiat, însă, și de această dată, sunt identificate motivațiile culturale și mai ales socio-culturale care conduc la demagizarea elementului ritual incipient. Prin urmare, partea cea mai consistentă a lucrării de față este dedicată tocmai descrierii procesului prin care un element natural este transformat în obiect magic, implicat în obiceiuri calendaristice și familiale, încât orice culoare sau simbol care apare pe coaja oului primește o explicație, are o motivație rituală, exprimă o speranță general umană. Se dovedește astfel, încă o dată, că arta populară, în orice stadiu al estetismului s-ar afla producțiile ei într-o anumită epocă, nu este o artă gratuită.

Lucrarea demonstrează capacitatea de abordare interdisciplinară și enciclopedică a autorului, gata oricând să facă operă monografică, fapt dovedit de studiile sale anterioare. Totuși, aici cercetătorul nu-și propune să trateze exhaustiv domeniul, ci alege cu multă acuitate critică acele ipostaze ale datinii care pot servi demonstrației sale, așa cum

extrage din mulțimea de abordări istorice, etnologice, antropologice sau mitologice parcurse, datele relevante pentru sublinierea rolului ritual pe care oul îl îndeplinește în spațiul tradițional. Coerența internă a cărții este asigurată tocmai de această necesitate, pe care autorul ne-o transmite implicit, de a valida asocierea semnificațiilor universale cu sensurile rituale pe care acest obiect simbolic le are în mediul arhaic românesc. Este important de observat că Ion H. Ciubotaru își îndreaptă atenția atât asupra oului simplu, ca simbol al vieții în forma sa incipientă, cât și asupra celui vopsit și desenat, în cazul căruia transformarea de către imaginația umană nu face decât să stimuleze semnificațiile sale mitico-simbolice.

Funcția rituală a ouălor este urmărită de la primele atestări, datorate descoperirilor arheologice din așezările neolitice și până la folosirea lor în cadrul sărbătorilor populare. Din această omniprezență a oului în sistemul ritual-ceremonial autohton se desprinde și semnificația sa fundamentală, de simbol universal al regenerării. Acest sens se regăsește cu precădere în repertoriul sărbătorilor de primăvară, de unde Biserica și l-a asumat, înnobilându-l cu acea calitate supremă de simbol al Învierii: „Creștinismul a preluat complexul de credințe legate de ou și le-a dat o nouă strălucire” (p. 53). Autorul îmbină în mod armonios observarea ridicării la rang de obiect estetic a oului artificial din candelabrele bisericilor apusene cu vitalitatea sa din riturile românești.

Una dintre contribuțiile esențiale aduse de volumul de față este delimitarea spațiului sud-est european, în care acest obicei a ajuns la o impresionantă înflorire, alcătuind nucleul său cultural româno-bulgaro-ucrainean. Este un punct de vedere original, ce se sprijină pe informații precise, de la cele culese în urma unor anchete personale pe țărâm românesc, efectuate timp de patru decenii, la cele excerptate din surse muzeografice sau bibliografice. În același timp, argumentele autorului sunt raportate și la perspective științifice internaționale asupra încondeierii ouălor.

Primul capitol oferă o panoramă diacronică asupra menționărilor, mai mult sau mai puțin extinse, ale complexului ritual pascal, în care se integrează datina vopsirii și încondeierii ouălor. Retrospectiva bibliografică începe de la cea mai veche mărturie a încondeierii pe teritoriul românesc, și anume presupusul „târg al ouălor roșii” din Oradea mijlocului de secol al XVII-lea. Autorul reface cu precizie seria referințelor la această străveche datină, de la descrieri ale călătorilor străini ajunși în Țările Române, la primele analize științifice ale

obiceiului, datorate părintelui Simeon Florea Marian sau Elenei Niculiță-Voronca. Bogăția lucrărilor menționate sau descrise dovedește îndelungata experiență a autorului în aria cercetată, fapt probat și de migăloasa filtrare critică a acestor contribuții anterioare. Sunt amendate nereușitele analitice ale unora dintre sursele abordate, subliniate meritele altora, este evidențiat fantezismul neștiințific al unor colecționari, avertizându-se asupra experimentelor artizanale sau a unor lipsuri de metodă. Dar acest obiect ritual nu a reprezentat un punct de atracție doar pentru cercetătorii români, ci și pentru specialiștii maghiari, cei care au studiat ouăle încondeiate din comunități românești secuiești sau ceangăiești. Astfel, autorul nu ezită să examineze critic și aceste opinii, așa cum se va apleca atent asupra câtorva dintre cunoscutele cercetări ale obiceiului oferite de Venetia Newall sau Gertrud Weinhold.

În afara contribuțiilor etnologice, autorul construiește și o perspectivă culturală vastă, de la mitologia universală a oului la modul în care aceasta se răsfânge în cea mai înaltă spiritualitate românească. Este vorba despre cultura autohtonă, care își caută rădăcinile în mit, cu trimiteri la simbolistica ovoidală din opera lui Brâncuși sau reflexul poetic din creația lui Ion Barbu. Nu lipsește de aici o trecere prin bogata mitologie a oului, cu secvențe cosmogonice, antropogonice, etiologice sau escatologice, implicarea în rituri de inițiere orfică, până când autorul își atinge scopul de a releva principala semnificație mitologică a oului, și anume calitatea sa de simbol al renașterii.

Pentru a demonstra apartenența încondeiatului românesc la ramura orientală, centrală și sud-est europeană a obiceiului, esențială este pornirea de la punctul de vedere asupra fenomenului pe care îl susține cărturarul ceh Antonín Václavík. De aici, necesarul discurs tipologic al lui Ion H. Ciubotaru, care are scopul de a identifica argumente istorice și etnologice în vederea fixării nucleului originar al obiceiului în această regiune europeană, de o parte și de alta a cursului inferior al Dunării. Specialistul român își ia ca sprijin tocmai diviziunea propusă de Václavík în aria de practicare a obiceiului, între estul și centrul Europei, dar și asemănările cu fenomenul colindatului, așa cum fusese explicat, pentru Europa orientală, de către profesorul Petru Caraman. Nu doar evenimentul magic al *urărilor* asociază intervalul pascal al celor 12 zile dintre Florii și Duminica Tomii cu perioada sărbătorilor de iarnă, ci și alte coordonate mitico-magice, cum sunt reperele cultului strămoșilor. Un argument original al acestei corespondențe îl oferă comparația pe care o face autorul între simbolurile magice postate pe colacii rituali și semnele de pe ouăle

pascale, ambele fiind de fapt elemente magice cu implicații precise în mentalitatea arhaică. Nu lipsește analiza colindatului pascal, în contextul căruia sunt remarcate cutume socio-rituale asemănătoare cu cele specifice colindatului de la începutul anului calendaristic: *formarea cetelor, cererea de ouă roșii, schimbul reciproc de urări* (p. 129).

O necesară revizuire este prilejuită de abordarea analogiei mitice care a generat culoarea roșie a ouălor pascale. Artur Gorovei, precedat de unii cercetători străini, a încercat să susțină legătura acestor obiecte rituale cu un ancestral cult solar, dar și cu focul demonic. Ion H. Ciubotaru sugerează o cu totul altă origine, sprijinindu-se tocmai pe dominanta magică a obiceiului. Folcloristul fălțicenean își întemeiază opțiunea de a considera focul ca sugestie cromatică inițială a culorii ouălor pe asocierea cu anumite credințe legate de *oul părăsit*, aflat virtual la îndemâna forțelor malefice. Spre deosebire de Gorovei, autorul lucrării de față este de părere că sângele ar fi substanța vitală care a inspirat consacrarea roșului de pe ouăle rituale, acest simbol fiind de altfel confirmat de semnificația profundă a practicilor în care sunt implicate.

Magismul oului pascal este demonstrat de asocierea sa cu urările, prin adaptarea ornamentelor la destinatarul ouălor, dar și de seria de gesturi și atitudini îndătinată ce înconjoară și susține actul de a aduce la desăvârșire transformarea oului alb, cu virtualitățile sale mitice recunoscute, la statutul de obiect magic (p. 159). Oul încondeiat nu reprezintă reminiscența unui complex cultural-religios, ci reactivează un mesaj magic. Teoria magismului este de altfel susținută și probată în întreaga lucrare și este convingător consacrată prin studiul simbolurilor arhaice din finalul cărții. În acest context, autorul face trimiteri la opiniile formulate de Agnes Murgoci, cercetătoarea britanică ce a observat prima dată că aglomerarea elementelor artistice sau policromatismul afectează ținuta arhaică a ouălor încondeiate, ceea ce înseamnă că estetismul umbrește magismul.

Dar încondeiatul este și un fenomen socio-folcloric, unul influențabil și modelabil de spațiu și timp. Abordând problematica modernizărilor la care a fost supus străvechiul obiect ritual, autorul ajunge să pledeze pentru păstrarea specificului regional al ouălor încondeiate. Cercetător avizat al spațiului folcloric românesc, Ion H. Ciubotaru își folosește bogata cunoaștere etnografică atunci când evidențiază principalele centre de încondeiere de pe cuprinsul țării, delimitând elemente regionale, spații cu o puternică tradiție în trecut, dar atrage atenția și asupra apariției unor tradiții artificiale, ca urmare a comercializării ouălor

în intervalul pascal. Devenite artă sau obiect vandabil, lăsate la discreția gusturilor clienților, desprinse de contextul etnologic local, ouăle încondeiate devin obiecte de artizanat. Descrierea acestui proces poate fi extinsă și la nivelul altor segmente ale artei populare.

De altfel, tematica ornamentală a ouălor încondeiate este un subiect central al lucrării, fiindcă autorul își propune (și reușește) să identifice elementele specifice repertoriului românesc, examinate mereu prin comparație cu cele al națiunilor învecinate, cu care alcătuiește nucleul arhaic al obiceiului. În plus, cercetarea depășește nivelul mărcilor de identitate etnică, pentru a pătrunde în chiar centrul acestui repertoriu magic, cu scopul mărturisit de a explica motivația rituală a preferinței pentru anumite simboluri. Profesorul Ciubotaru analizează omniprezența tematicii agro-pastorale la români – în comparație cu o mai slabă prezență a acesteia la ucraineni și bulgari, cel puțin în repertoriile moderne – și ajunge la concluzia că aceasta demonstrează implicit sedentarismul poporului nostru și puternicul ecou avut de ocupațiile ancestrale, păstoritul și agricultura. Colacii rituali bulgărești, pe de o parte, și ouăle încondeiate românești, pe de alta, sunt mărturii istorice esențializate ale unui specific socio-profesional transfigurat în impuls magic. Arhaicitatea uneltelor păstorești reprezentate pe coaja ouălor și mesajul lor apotropaic vor susține și concluzia în privința asemănării artei încondeierii conservate de vlahii din Moravia cu cea tradițională din spațiul carpato-danubian. Ocupația pastorală a fost cea care i-a purtat pe acești protoromâni din arealul etnic originar spre centrul Europei.

O altă observație importantă este cea privitoare la relația dintre ornamentica geometrică și cea vegetală, despre care aflăm că pot evolua una spre cealaltă, prin „procesul lent de vegetalizare a ornamentelor geometrizzate” (p. 222). Stilizarea realităților înconjurătoare este una dintre mărcile de identificare ale artei populare românești, trăsătură care poate decide diferența dintre repertoriul românesc tradițional și cel maghiar, de exemplu, acesta din urmă fiind orientat spre redarea în manieră naturistă a elementelor florale. Se face distincție între repertoriul comun european de redare a vegetalului și preferința etnică, românească, de a imita plastic mediul înconjurător, pusă în relație, în mod original, cu refrenul liric autohton al „frunzei verzi” (p. 222).

În capitolul intitulat *Repere ale dăinuirii*, Ion H. Ciubotaru oferă un expozeu asupra ornamentării, o artă supusă mereu schimbărilor, inovărilor și mai cu seamă reflexelor artistice subiective. Sunt descrise, cu multă precizie, variantele de împărțire a spațiului ce va fi încondeiat,

umplerea diferită a acestei scheme inițiale, precum și efectele nefaste ale apariției inscripțiilor cu caracter religios sau aflate la dispoziția gustului individual. Rețin atenția, de asemenea, observațiile privitoare la bicromia arhaică alb-roșu sau a unor culori cu vechi funcții rituale, precum și asupra unor excese policromice mai puțin tradiționale. Cititorului i se oferă o imagine completă asupra modurilor de ornamentare, menționate fiind metoda gravării sau a zgârierii, cea a scrierii cu ceară, a folosirii agenților chimici corozivi, aplicarea mărgelilor sau folosirea frunzelor și a petalelor. De fiecare dată, este subliniat talentul nativ al încondeietorilor, femeii, dar și bărbați, din satele românești, artiști care nu au învățat legile culte ale simetriei sau ale cromaticii, ci le-au moștenit de la generațiile anterioare, conservându-le în zestrea lor spirituală.

Cromatica ouălor implicate, ca inventar ritual în cultul strămoșilor, este examinată pe parcursul întregii lucrări, autorul dovedind astfel profunda sa cunoaștere a riturilor funerare. Analiza pornește de la oul simplu, alb, pus în mâna mortului sau în sicriu, așa cum probează descoperirile arheologice, confirmate, de fapt, în timpurile moderne, de menținerea unui gest asemănător. În acest caz, autorul subliniază că nu este vorba de atenția acordată de cei vii hranei mortului pentru a-l susține pe drumul spre celălalt tărâm, ci de perspectiva învierii (p. 53). De la ouăle plasate în morminte și până la cele oferite de pomană, spre liniștirea spiritelor celor decedați, se deschide o armonioasă continuitate. Poate cel mai hotărâtor argument al acestei relații, evidențiate de autor, este plasarea ouălor colorate în galben, albastru închis sau chiar negru tocmai în spațiul interstițial care separă și totodată unește cele două lumi, și anume mormântul.

Rolul magic al asocierii îl dovedește un anumit ritual legat de așezarea și rostogolirea ouălor pe morminte în perioada post-pascală, obicei prezent la multe populații tradiționale din orientul Europei și reconsiderat de autor dintr-o altă perspectivă decât cea de aparent joc infantil. Gesturi de reintegrare a celor două lumi, asociate timpului recosmicizat, sunt dansurile funebre, în contextul *Nedeilor*, prăznuirile de pe platouri înalte și până la revelatoria interpretare a ciocnitului ouălor ca un străvechi ritual divinătoriu, asemănător jocurilor funerare (p. 173). Toate acestea devin gesturi considerate oportune de către mentalitatea arhaică. Nici riturile de ploaie, frecvente în sudul și sud-estul țării și în cadrul cărora a fost atestată folosirea ouălor sau a găocilor de ouă, nu pot fi separate de contextul funerar (p. 102).

Însă nu doar culoarea este cea care dovedește puternica funcție apotropaică a ouălor destinate riturilor funerare, ci și anumite ornamente, dintre care se remarcă cel denumit *Calea rătăcită* sau *Cărarea pierdută*, un simbol ce a atras atenția multor specialiști. De data aceasta, subiectul beneficiază de o tratare excepțională, de certă originalitate și acuitate științifică. Alte simboluri arhaice stimulează analiza autorului în acest capitol, încât ajunge să le dedice adevărate pagini de dicționar. Printre acestea, le menționăm pe cele subordonate simbolisticii cosmice sau astrale (*zigzagul*, *unghiul*, *rombul*), de o mare vechime, așa cum o demonstrează descoperirile arheologice, simbolurilor antropomorfe parțiale (*mâna*), simbolisticii teriomorfe a reptilelor mitice cu funcție apotropaică (*șarpele*, *dragonul*, *broasca*).

Printre alte abordări critice, prin care profesorul ieșean încearcă să aducă soluții, reevaluând propunerile înaintașilor săi în studiul acestui obicei, un loc important îl ocupă problema *clasificării* ornamentelor. Sistematizări ale motivelor au realizat, de-a lungul timpului, folcloriști renumiți, precum Leonida Bodnărescu, Al. Tzigara-Samurcaș sau Artur Gorovei, fără ca vreunul dintre ei să realizeze o împărțire a repertoriului de motive care să satisfacă pe deplin bogăția ornamentală și relevanța magico-rituală a oului de Paști. O clasificare notabilă îi aparține lui Nicolae Dunăre, cel care stabilește împărțirea, devenită clasică astăzi, în cinci grupe, delimitate conform aspectelor formale și sursei naturale care l-a inspirat pe încondeietorul arhaic. În consens cu demonstrata funcționalitate rituală și magico-religioasă a oului încondeiat, precum și cu pierderea treptată a rolului originar pe care îl are, Ion H. Ciubotaru propune o împărțire ceva mai îndrăznească. Aceasta ar trebui să cuprindă trei grupe. Prima este rezervată ornamentelor *magice* (cu subdiviziunile *apotropaice* și *de tipul urării*), a doua celor *culturale* (incluzându-le pe cele *precreștine* și *creștine*), iar a treia ar trebui să reunească ornamentele *estetice* (*originare* și *prin devenire*).

O parte consistentă a lucrării este dedicată modului în care oul se regăsește, ca element ritual, în sistemul familial și calendaristic. Autorul observă că, de multe ori, acesta este susținut de funcția magică a două alte elemente esențiale pentru ritualitatea populară românească, și anume *apa neînceptută* și *focul nou*; ele subliniază legătura cu timpul sacru al acestui interval din calendarul folcloric și religios, cu riturile pozitive și negative care însoțesc etapele procesului de transformare a oului în obiect magic. Foarte prețioasă și generatoare de noi concluzii etnologice este analiza colindatului pascal și a datinilor sezoniere care implică, în diverse moduri, contactul cu apa sau focul.

În acest context, se configurează discuția despre asemănarea obiceiului de primăvară al stropitului fetelor de către băieți, în a doua zi de Paști sau de Sfântul Gheorghe, și formele complexe ale *Vălăritului*, legate de vitalitatea vegetațională necesară noului an agrar. Concluzia autorului este că *Vălăritul* pascal se dovedește a fi mult mai răspândit și mai bine structurat decât cel de la Bobotează și Sfântul Ioan, obicei întâlnit cu precădere în părțile centrale și sudice ale Moldovei. În ceea ce privește nucleul original al datinilor discutate, Ion H. Ciubotaru consideră că este vorba despre un ritual specific teritoriului dintre Siret și Prut, cu extinderi spre arii muntenesti sau basarabene, un străvechi obicei românesc, cu ecouri ce răzbat până în vremuri antice (p. 140).

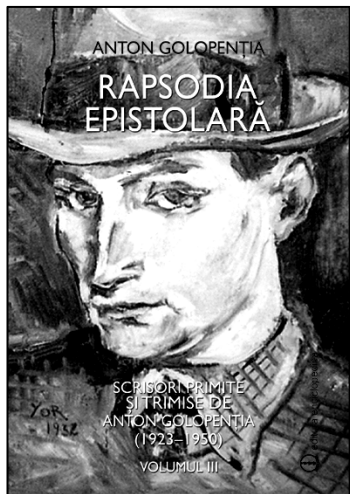
În contextul ciclului familial, e remarcată prezența oului în scâldătoarea pruncului, la plata din *vânzarea pe fereastră*, sau ca element analogic pentru încurajarea primilor pași ai copilului. De aici, oul apare în obiceiurile premaritale, fiind oferit de către fete feciorilor la horele din marea sărbătoare a primăverii, daruri care continuă și în starea postliminală a nunții, întărind legăturile dintre logodnici. De la ouăle schimbate între actorii riturilor augurale, acest obiect cu valențe ceremoniale se regăsește în practicile care leagă sau dezleagă relațiile rituale dintre cele două lumi. Apariția ouălor vopsite în pomenile din intervalele îndătinat pentru *cultul morților* este observată și comentată de autor cu probitatea științifică pe care i-o oferă îndelungata sa experiență în cercetarea ritualurilor funebre.

Lucrarea este completată, atât din punct de vedere științific, cât și estetic, de o bogată colecție de planșe fotografice, care ilustrează magistral diversitatea motivelor decorative apărute pe ouăle de Paști. Acestea sunt grupate, conform criteriului clasic, în motive arhaice (*fitomorfe, zoomorfe, antropomorfe, cosmomorfe*), cărora li se adaugă două categorii motivistice de proveniență recentă, a simbolurilor demagizate și resemantizate, și anume cele *religioase* sau mistice și cele *artizanale*. Denumirea populară a fiecărui simbol – demonstrând resursele creative ale țaranului român și oferind încă un element de mentalitate spre a fi studiat de cercetători – este precizată atât în cazul fiecărei imagini, cât și în indicele de motive, acolo unde se face corelarea cu apartenența lor geografică.

Incontestabil, monografia *Ouăle de Paști la români*, elaborată de profesorul ieșean Ion H. Ciubotaru, reprezintă un model de cercetare științifică și, în același timp, o realizare de marcă a etnologiei românești.

Anton Golopenția, *Rapsodia epistolară. Scrisori primite și trimise de Anton Golopenția (1923-1950)*, vol. III (Radu Crutzescu – Sabin Manuila). Ediție îngrijită de Sanda Golopenția, Ruxandra Pelazza și Lidia Bradley. Introducere și note de Sanda Golopenția, București, Editura Enciclopedică, 2012, 762 p.

Impresionantul volum epistolar apărut de curând – sub îngrijirea deosebit de meticuloasă a Sandei Golopenția, în colaborare cu Ruxandra Guțu Pelazza și Lidia Bradley – este cu mult mai mult decât un compendiu existențial. În corespondența sa cu familia ori cu prietenii, precum și în cea adresată profesorilor și colaboratorilor (din cadrul Școlii Sociologice în special), Anton Golopenția este vioara întâi. Textele redactate sunt ample, bine argumentate, stăpânind, în egală măsură, latura pragmatică și cea sentimentală. Prin departajarea temelor de bază, s-ar putea alcătui, din această culegere, un *epistolar* (model pentru cei care, sfidând epoca actuală, s-ar mai apuca de scris în acest gen), un manual compozit de filosofie, sociologie, statistică ș.a. și, nu în ultimul rând, un roman



al primei părți a veacului trecut privind Banatul bucolic, mediul universitar german și cel școlar, în genere, de la noi sau interrelațiile dintre membrii echipelor sociologice și ai Institutului Central de Statistică.

Din inima acestui model de scriere epistolară se conturează portretul unui personaj inteligent, sensibil, atent la aspectele politice și sociale ale vremii, care se implică în problemele celor apropiați (rude, afini sau amici), sacrificându-și adesea liniștea și confortul personal. Cei care i se adresează îi prețuiesc luciditatea intelectuală, capacitatea organizatorică, dar și cunoștințele de cultură generală. Este aproape de neimaginat cum de a putut fi un epistolier atât de prolific într-o existență extrem de activă.

Rând pe rând, din paginile scrisorilor putem reconstrui oameni și medii de viață. Mama, Emma Golopenția, născută Saschek, se zbate între grijiile de fiecare zi – legate de o casă mare și de o gospodărie împovăraătoare – și educația pe care trebuie să o ofere celor doi fii mai mici. Plină de iubire maternă, ea are grijă ca mezinul să-și primească darul de

Sfântul Nicolae și bradul de Crăciun și se confesează: „Zi și noapte gândurile mele sunt tot la voi, căci singura mea mângâiere și bucurie sunt doar scrisorile voastre, când primesc știri de la voi; sunt mulțumită și nimic nu-mi pare prea mult sau prea greu” (p. 122). Adesea, rândurile adresate lui Anti sunt încărcate de reproșuri, de plângeri împotriva soartei rele, minate de consecințele unui divorț și de cele ale misoginismului și avariției bătrânului ei tată. Încercată de viață, calculând cu grijă fiecare ban și fiecare acțiune, mama este o luptătoare, chiar dacă lucrurile nu merg cum ar vrea și nu poate să-și întoarcă puii înapoi la cuib. Unele file sunt pline de lamentații: „Nici nu mai sper să ne revedem; mereu ți-ai amânat venirea, ca și cum n-ai avea casă, nici mamă și nici frați, pe nimeni” (p. 161); „Și voi – voi ați uitat cu toții că aveți o mamă bolnavă și părăsită” (p. 162); „Asta e soarta unei mame – mama are numai datorii, dar nimeni nu îi e îndatorat și ei în vreun fel” (p. 166). Altele, însă, oferă un tablou fidel al evenimentelor din Bozovici, nu lipsit de o anumită maliție: preotul catolic dăruiește de Paști enoriașilor medalii și rozarii. „Frumos din partea lui că și-a amintit de toți, mai ales că e tare econom” (p. 152); este evocată apoi înmormântarea unui anume domn Wagner: „Trei nemți într-o lună, dacă merge tot așa ne vom termina cu toții” (p. 153). Lăudând talentul pedagogic al fiului ei mai mare (care-i dădea sfaturi bune mezinului Corneliu, alias Bubi), constată că, prin contrast, „tații sunt, în marea lor majoritate, mai mult sau mai puțin lipsiți de înțelegere; au uitat că au fost și ei copii și nu au căzut din cer înțelepți” (p. 138).

Ocupându-se de studiile sale și de perfecționarea profesională, Anton Golopenția reușește performanța de a fi, ani de zile, adevăratul cap de familie, supraveghind, de departe, evoluția celor doi frați mai mici, intervenind constant în relațiile acestora cu tatăl recăsătorit, ajutându-i material și spiritual ori de câte ori este nevoie și-i permit stipendiile. În raporturile cu Romulus (Romi), tânăr vulcanic, nesupus, dornic de a evada de sub tutela paternă („Sunt sătul, vreau libertate, un post și o viață croită după firea și temperamentul meu” – p. 196), Anton, deși foarte apropiat ca vârstă, devine adesea autoritar: „Nu-mi mai este cu putință să-ți scriu cum ți-am scris până acum, cu femeiască frică presărată cu mângâieri. E poate felul în care nu trebuie să i se scrie cuiva, care vrea să treacă drept bărbat” (p. 189). În aceeași scrisoare îi atrage atenția fratelui mijlociu asupra importanței legăturilor familiale: „Siguranța că-i avem [pe ai noștri], siguranța unui refugiu și a unei vorbe izvorâte din adevărat atașament ne susține. Smulge-te numai de la ei și vei vedea ce gol va rămâne în tine și ce grele-ți vor părea zilele” (p. 189).

Corespondența lui Corneliu Golopenția ne oferă, pe lângă tribulațiile unui adolescent în căutarea propriului drum, posibilitatea de a estima nivelul școlilor românești de la mijlocul secolului al XX-lea. Chiar dacă luptă uneori cu corijențele (datorate trecerii la un liceu bucureștean de elită), Bubi are lecturi bogate (romanele lui Jules Verne sau Dumas tatăl, *Pădurea spânzuraților* de L. Rebreanu, *Descoperirea Tibetului* de R. C. Hur, scrieri istorice etc.), un colț geologic (130 familii de roci), un „laborator” chimic și scrie poezii. Iar în ce privește stilul epistolar și-l perfecționează neconținut, ajungând să compună texte coerente și expresive.

Fratele mai mare îi trimite romane, dicționare, atlase și-l îndrumă în formarea personalității. Notabilă sub acest ultim aspect rămâne scrisoarea din noiembrie 1933, în care Anton Golopenția se dovedește un fin doctor de suflete și un lucid cunoscător al vieții. El încearcă să tempereze efluviile romantice ale mezinului, pregătindu-l pentru iureșul existențial: „Să înveți să fii simplu și să ai răbdare [...]. Tu ești sortit poate să simți mai puternic viața decât alții. Să fii tălmăcitor al anumitor zări ale sufletului omenesc, pentru mulți alții care nu le văd decât nelămurit. Aceasta nu te scutește totuși să fii om” (p. 88). El încearcă să înlăture prin aceste povețe carențele unei educații afectate de despărțirea părinților.

De altfel, ori de câte ori are ocazia, caută să impulsioneze participarea tatălui (Simion Golopenția) la formarea fiilor săi, dincolo de simplele contribuții bănești. Astfel, atunci când Romi se afla la Timișoara, ispitit de petrecerile orășenești, Anton Golopenția îi atrage atenția tatălui său: „Ai putea să-l faci să se folosească de cunoștințele tale, de ce să nu poți tu să-i modelezi sufletul, de ce fiul tău să fie influențat de un mediu inferior sufletește?” (p. 232-233).

Într-o scrisoare în care discută despre necesitatea de a-l îmbărbăta pe Bubi, aflat într-un impas școlăresc, fratele mai mare nu ezită să sublinieze rolul negativ pe care îl poate avea înstrăinarea părinților în destinul copiilor: „Să nu uiți, tată, că oricât de nevinovat te-ai simți și ai fi de divorțul care a desfăcut căsnicia din care am fost născuți noi trei, noi am crescut fără a avea parte de reazăm moral pe care-l dă faptul de a fi trăit într-o familie în bună înțelegere. Dacă stai să gândești bine, trebuie să-ți dai seama că în sufletele noastre toți trei suntem niște răniți și niște oameni mai puțin siguri decât cei ce cresc ca lumea” (p. 275).

Scrisorile profesionale și cele personal-profesionale (așa cum le denumeste Sanda Golopenția) ne aduc în față România deceniilor trei-patru

ale secolului trecut în perimetrul intelectual-sociologic (cu ramurile umanistice înrudite). Cu sabia lui Damocles deasupra capului – războiul și tot ce a urmat după aceea – acea generație a trăit o perioadă de efervescentă spirituală fără precedent (și, din păcate, și fără urmare) în istoria culturală a României. Cel mai important quantum epistolar din această categorie de texte îl reprezintă acela legat de distinsul sociolog Dimitrie Gusti. Personaj important al momentului, inițiatorul celei mai valoroase cercetări socio-etnologice din Europa, el a fost pentru tânărul său colaborator mai mult decât un mentor, un părinte spiritual. Nu întâmplător, sociologul bănățean își încheia uneori scrisorile către D. Gusti cu formula „Al Domniei Voastre recunoscător și devotat școlar” (p. 343).

Relația puternică dintre ei a fost consfințită de Școala Sociologică. Pe altarul continuării cercetării zonale, Anton Golopenția sacrifică toate eforturile sale. El menține legăturile dintre cei mai importanți „monografiști” și Profesor, aplanează conflicte mai vechi sau *in nuce* și sugerează cele mai potrivite alegeri de lideri ai echipelor sociologice.

Punând un cuvânt bun în favoarea lui Mitu C. Georgescu (demograf, medic oncolog și statistician) – „Vă rog, domnule Decan, nu lăsați ticluiala acestor oameni ai umbrei să se împlinească” – Anton Golopenția aduce, printre alte argumente în sprijinul acestei intervenții, unitatea *monografiștilor*: „Ne simțim frați cei din monografii și nițel copiii Domniei Voastre” (p. 346). Despre această comuniune va pomeni și Mitu C. Georgescu într-o scrisoare din 5 februarie 1936: „De fapt ceea ce ne-ar trebui (vorbesc despre noi cari totuși credem în ceva – monografiștii aceștia): Să ne dea Dumnezeu sănătate, că de înfăptuit avem până peste cap” (p. 55).

Din numărul celor propuși pentru realizarea monografiilor Drăgușului, sociologul bănățean îl consideră pe H. Stahl cel mai potrivit pentru conducerea efectivă a campaniei de redactare, pentru că „este cel mai autentic *monografist* [...] Ceilalți sunt mai mult teoreticieni” (p. 352). Etnologul răzeșiei (H. Stahl tocmai lucra atunci la concluziile unei cercetări a fenomenului de pe toată întinderea României) avea să fie secondat de M. Vulcănescu și de T. Herseni și sprijinit de toți ceilalți. Era vorba de un scop nobil: „Monografia este însă însemnată ca operă colectivă și a fost un crez, și țara de vis a fiecăruia, cu toate răsculările și nemulțumirile trecătoare [...]; trebuie salvată monografia în sufletele oamenilor” (p. 355).

Fiecare material științific și administrativ prezent în vreuna dintre cele 79 de scrisori ale epistolarului A. Golopenția – D. Gusti

aduce importante informații asupra activității intense a celor doi. Acel care oferă soluții în majoritatea problemelor este însă sociologul bănățean. Șef de cabinet, în Ministerul Instrucțiunii Publice și Cultelor, detalia ministrului secretele unei reușite în contextul viitoarei întruniri electorale: „Cineva cu prestigiul Domniei Voastre se poate dispensa de răcnetele și exagerările preamăritoare ale personajului minor; dar nu poate totuși să nu ia în seamă cerințele ce constituie notele reuniunii politice: luarea de atitudine pentru un program, un chip de a înfăptui” (p. 343). La 1 ianuarie 1933, îi recomandă superiorului său din proiectele și lucrările Corpurilor legiuitoare franceze (prezente într-o adresă a Legației din Paris) *Raportul Suplimentar* „ce aduce redactarea definitivă a proiectului de lege pentru frecvență și școlaritate obligatorie” (p. 343). Lectura „Curierului Echipelor Studentești” îl determină să facă propuneri legate de *educația poporului* prin ridicarea țăranimii, ridicarea mahalalelor și formarea tineretului universitar, „a spiritului de răspundere față de neam” (p. 383).

Rugat în mod special de D. Gusti să viziteze expoziția germană din Berlin pentru a vedea ultimele rezultate ale tehnicii de prezentare (cataloage, desene, diorama, macheta, diagramele statistice ș.a.), A. Golopenția îi trimite în scrisoarea următoare o competentă *Informație cu privire la expoziția „Deutschland” și propuneri în privința Pavilionului românesc de la Expoziția internațională din 1937*. După ce evidențiază minusurile acelei expoziții organizate de Ministerul de Propagandă „cu totul în rutina și după tipicul expozițiilor pentru uzul intern” (p. 398) german (și deci fără șanse de a-i cucerii pe străini), A. Golopenția punctează câteva din calitățile indispensabile unei astfel de întreprinderi. „O expoziție trebuie să aibă un scop precis și acesta trebuie realizat pe cât se poate de univoc” (p. 399), să nu depășească puterea de asimilare și rezistență fizică a vizitatorului mediu, să evite trivializarea prin anexarea unor standuri „anarhice și nestilate de vânzători ocazionali de mărunțișuri” și să asigure confortul celor care vin în sala respectivă. Toate aceste aserțiuni sunt valabile și în zilele noastre.

La fel de temeinice sunt observațiile legate de cum ar fi mai bine să se facă Pavilionul românesc de la Paris. Datelor tehnice li se adaugă o formulă nouă de prezentare a României. Această țară „de țărani patriarhali de la marginea Europei” va fi receptată acum ca o „țară de oameni în mers” (p. 400). „Nu mai avem nevoie de milă sentimentală [...]. Ci avem nevoie de credite date unora ce le pot investi productiv,

vrem să fim luați cu prețul greutateii pe care am ajuns s-o avem și pe care vrem s-o sporim” (p. 400). Poemul lui Aron Cotruș, din care sociologul bănățean alege metafora *oamenilor în mers*, pe care-l recomandă spre lectură celor ce vor lucra pentru Pavilionul României, este plin de avânt patriotic: „Căci, cine ne oprește să clădim – peste asprul țințirim/ și uriașul gând romano-dac –/ într-un an ca-ntr-un veac?!/ Cine ne oprește să încercăm voinicește/ Să fim ce vrem să fim?!” (p. 406).

Nu putem să nu simțim o strângere de inimă privind câte dintre proiectele lui Anton Golopenția n-ar fi fost de o valoare inestimabilă pentru cultura românească, dacă s-ar fi realizat. De la planul de seminar *Introducere în Sociologie* și de la referatul *Îndreptar pentru cercetările monografice* din scrisorile nr. 47 și 51 (1938) și până la referatul și memoriul privind crearea unei *Uniuni a Institutelor de cercetare și organizare a poporului din Europa de Răsărit* (scrisorile nr. 68-69 din 1939) aflăm numeroase idei, valoroase pentru propășirea științei sociologice europene. Cu adevărat omul de știință bănățean poate fi considerat, așa cum sublinia Dimitrie Gusti, într-o misivă către economistul Gromoslav Mladenatz, „fără îndoială un fruntaș al generației sale” (p. 459).

Între timp, așa cum putem deduce de la alți corespondenți, Anton Golopenția își continua instruirea și activitatea în cadrul altor proiecte. Este solicitat de colegi și colaboratori să procure articole, recenzii, reviste, volume ș.a., să corecteze contribuții științifice (a se vedea cazul Christinei Galitz, specialistă în sociologia americană). Constantin V. Drăgoescu (care i se adresa cu „Scumpe Frate din Banat”) îi cere să-i facă rost de atlasul scos de Editura Velhagen u. Klasings și evocă prietenia cimentată în perioada studiilor în Germania (p. 20-21). Mircea Drăganu îi relatează despre *Muzeul Etnografic al Transilvaniei*, organizat în parcul Hoia din Cluj, în anul 1929), de Romulus Vuia, și despre Muzeul Național al Satului, deschis în 1936, în parcul Herăstrău din București (p. 13-14). Mircea Eliade se încrede, chiar dacă la modul glumeț, în puterile sale ezoterice: „Am să vin cu matală în Făgăraș să mă învățați farmece mai aspre” (p. 24). Luciei Laura Ștefănescu A. Golopenția îi indică zonele unde ar putea achiziționa costume populare (scrisoarea către M. Farcaș, în 19.12.1949 – p. 34).

Florea Florescu îl invită pe sociologul bănățean la Târgul de pe Muntele Găina și-i descrie ancheta bazată pe un chestionar cu sute de întrebări, referitoare la drumurile moșilor vidreni (p. 41-42).

Interludiul epistolar distins creat de statisticianul Dumitru C. Georgescu cu filosofările sale despre sublimul și ingeniosul hidalgo don Quijano de La Mancha – în spiritul lui Unamuno – aduce elogiul *super* filmului despre satul Șanț, vizionat de 4000 de persoane „corp diplomatic, academia, universitatea, floarea intelectualității române etc. etc. Grandios!” (p. 56). Tot aici aflăm un profil intelectual al filosofului bănațean, creionat cu multă acuitate. „Știi câteva lucruri bine (de *science certaine* – cum zice franțuzul, fapt considerabil, oricât de neînsemnată ar fi întinderea științei, fiindcă pe asemenea fapte se pot clădi cetăți și începe un veac nou” (p. 57). La acesta putem adăuga, ca o binevenită completare, cele afirmate de pictorul Petre Iorgulescu-Yor: „În dumneata găsisem un «ce» foarte rar – *sensibilitate demnă de artiști mari* – [...] în felul dumatilă de a vedea viața și a o înțelege (p. 552).

Anton Golopenția nu era numai un om de știință competent și sensibil, era și un om de caracter, în care se putea avea încredere. Ne-o indică perioada anchetei de identificare a românilor de la est de Bug (1942-1944) și corespondența cu Sabin Manuila (medic, statistician și demograf). Acesta din urmă are curajul – în perioada extrem de dificilă a iernii anului 1943 – să-i ajute pe evreii din Transnistria: „Cred că evenimentele ne împiedică de a realiza idealul nostru. Dar asta nu însemnează că nu puteți salva nenumărate suflete” (p. 627). Pentru că „națiunea trăiește și mâine, nu numai astăzi” (p. 628).

Trebuie să remarcăm, în final, aparatul critic de excepție care însoțește acest volum (*rapsodie epistolară* pe drept cuvânt!). După amplă și documentată *Introducere*, alcătuită de Sanda Golopenția, avem o succintă, dar foarte densă și clară, *Notă asupra ediției* semnată de toate cele trei autoare. Fiecare grupaj epistolar (dispus în ordine alfabetică) este însoțit de *Note și comentarii*, îngrijit redactate, care nu lasă nimic neexplicat. La sfârșitul volumului, după varianta originală (în limba germană) a scrisorilor Emmei Golopenția și textul *Anchetă sociologică asupra vieții studențești*. Chestionar completat de Anton Golopenția la 17 noiembrie 1930, sunt anexate însemnările memorialistice aparținând lui Simion Golopenția (*Nepoților mei*) și Cornel Golopenția (*Copilărie la Bozovici*), precum și cele trei convorbiri telefonice (28-30 decembrie 2011) dintre Sanda Golopenția și Elisabeta Maior (născută Lindner) despre bozovicenii amintiți în scrisorile mamei.

„Dacă merem noi de pe pământ, nime nu mai face ce-am făcut noi!”

Petruța Pop, Olivia Bărbuță, *Portul tradițional din Pănade*,

Alba Iulia, Editura Vertical, 2012, 138 p.*

Mi-am pus deseori întrebarea cum de am ajuns să mă leg într-atâta de satul Pănade, satul acesta răsfirat pe povârnișul unui deal cu fața privind înspre lunca și apa Târnavei Mici, ce i se aștern domol la poale. Și, rememorând câteva din acțiunile la care am luat parte aici, am constatat că motivele ar fi nu unul, ci mult mai multe. Înainte de toate e satul lui Timotei Cipariu care, indirect, ne-a chemat de atâtea ori la el să-l cinstim



* Cartea *Portul tradițional din Pănade* face parte din proiectul „Reconstituirea portului tradițional din Pănade – restituire parțială a patrimoniului imaterial local”, inițiat de Asociația Artă și Tradiții Meșesugărești Alba – ATMA și finanțat de Administrația Fondului Cultural Național și Consiliul Județean Alba, prin Centrul de Cultură „Augustin Bena” Alba, proiect care a câștigat locul I, la secțiunea Patrimoniu Imaterial. Parteneri în proiect au fost ASTRA – Despărțământul „Timotei Cipariu” Blaj, Muzeul Național al Unirii Alba Iulia, Biblioteca Județeană „Lucian Blaga” Alba, Primăria comunei Sâncel și Asociația „Prietenii Muzeului Unirii”. Prin acest proiect s-a reconstituit portul tradițional de sărbătoare (bărbătesc și femeiesc) al satului Pănade, așa cum era purtat în secolul al XIX-lea, s-a scris această carte și s-a realizat, de o echipă de profesioniști, filmul documentar etnografic „Portul tradițional din Pănade”. De asemenea, prin proiect s-a urmărit stimularea responsabilității față de patrimoniul imaterial local și național, încurajarea meșesugului țesutului și cusutului tradițional, prin creșterea numărului celor care doresc să confecționeze și să dețină costume populare autentice.

sau să-l comemorăm, după cum rotundul anilor o rânduia. Și asta, având ca precedent filmul documentar despre Cipariu realizat cu Monica Anton și Constantin Terzi pe la începutul anilor '80, la care ajunsesem cu Monica pe post de documentariști și scenariști, Terzi fiind operatorul nostru (pe atunci doar el având cameră de filmat în Blaj). Apoi e satul Brazilor, mai bine zis al familiei Brad, care fără astâmpăr ne chema și ne cheamă la atâtea și atâtea acțiuni și manifestări de suflet pe care nu se putea să nu le onorăm. Căci ceea ce ei făceau și fac e de o mare seriozitate, dând profunzime fiecărui act, trecut întotdeauna în act de cultură. Apoi sunt acolo câțiva oameni inimoși (familia lui Titu și Mărioarei Orian, a lui Jean Rațiu, a lui Gheorghe și Maria Zereș, până nu demult a preotului Mircea Maier) care iarăși nu au deloc astâmpăr, ba scot o carte, ba organizează ceva cu școala pe linie dascălicească ori creștinească, cărora de asemenea se cuvine să le răspundem cu toată deferența.

Și, uite-așa, sufletul, nu de puține ori, colindă pe la oamenii acestor locuri, fiecare întâlnire cu ei constituindu-se în momente de plăcută revedere, de plăcute și dulci aduceri-aminte. Și-atunci, citind studiul cercetătoarelor Petruța Pop și Olivia Bărbuță închinat satului Pănade, și-nainte de toate portului popular de aici, cum să nu mă opresc și asupra omului de rând, pe cât de simplu, pe atât de măreț, el fiind realizatorul atâtor comori de factură materială și spirituală, cărora, cu trecerea timpului, contemporanii îi acordă tot mai puțină atenție.

Un studiu, mărturisesc sincer din capul locului, pe care-l găsesc vrednic și pe potriva satului acestuia, cu zestrea și încărcătura spirituală cu care el vine prin vreme. O carte care, întâi de toate, stăruie asupra considerațiilor istorice, geografice și culturale, din care aș enumera doar câteva. Pomenit în documentele dintâi pe la 1290, satul cunoaște momente de apăsare cumplită de-a lungul timpului, culminând cu masacrul asupra oamenilor lui în 1907, când 51 de săteni au avut de suferit din partea armatei maghiare ce a deschis focul asupra lor, șase dintre ei fiind răniți mortal. Momentele de înălțare spirituală trăite la 1 Decembrie 1918 de cei prezenți la Alba Iulia conduși de învățătorul Ioan Ignat, revirimentul cunoscut în viața satului în perioada interbelică ca și după cel de-al Doilea Război Mondial, până la venirea colectivizării, mai ales prin apariția unor unități industriale în orașele din jur (Blaj, Târnăveni, Sibiu, Alba Iulia), care au oferit locuri de muncă bine plătite – toate sunt surprinse în carte. Un spațiu mai larg este oferit tocmai vieții spirituale despre care aminteam mai înainte, la loc central stând, după cum era și firesc, figura cărturarului blăjean (și pănăzan) Timotei Cipariu.

Așa încât, cunoscând coordonatele importante în care își duce veacul satul acesta cu oameni așa de minunați, autoarele pot să se desfășoare în prezentarea concluziilor la care au ajuns studiindu-i una din trăsăturile definitorii ale sale, reflectată în/de portul popular, căci, după cum aprecia etnologul Doina Ișfănoni, „costumul românesc reprezintă o adevărată carte de vizită pentru locuitorii diferitelor zone geografice ale țării”, fapt subliniat încă de pe la începutul veacului trecut de către Traian Gherman, întemeietorul revistei de folclor „Comoara satelor” de la Blaj: „Pentru cunoașterea unui popor, izvorul cel mai prețios, datele cele mai sigure și reale ni le dă folclorul și etnografia”. E de înțeles de ce tema abordată de autoare este cu atât mai de actualitate gândind la epoca în care trăim, la lumea globalizării în care prea lesne ne putem pierde identitatea și specificul nostru național. Ori, reluând o astfel de temă, *nu din dorința de a determina o revenire la el* (la costumul tradițional), *acest lucru nemaifiind posibil decât în anumite condiții, ci pentru a atrage atenția contemporanilor asupra frumuseții lui, asupra necesității cunoașterii tradițiilor valoroase ale acestor locuri, portul popular fiind una dintre ele.*

Lucrarea se poate constitui într-un adevărat *remember*, mai cu seamă pentru cei mai în vârstă, multe dintre etapele de realizare ale costumului popular fiind uitate o dată cu trecerea timpului. Mărturisesc iarăși că readucerea în memorie a atâtor lucrări specifice – începând cu cultivarea cânepii, într-un loc îngrășat cu gunoi, și continuând cu smulgerea și topitul în vale, cu obținerea fuiorului trecut prin toate fazele prelucrării sale până a se obține pânza atât de trebuincioasă în gospodărie, fără ea viața familiei neavând cum să se deruleze normal – este în sine un fapt emoționant. Căci din această pânză se confeționau hainele, lenjeria de pat, sacii și atâtea și atâtea altele. Ce satisfacție mi-a produs înșiruirea tuturor uneltelor și obiectelor de care aveam nevoie în prelucrarea și producerea țesăturii, de multe dintre ele fiind legat sufletește peste măsură căci, după plecarea la școală la Blaj a surorii mele mai mari, Cristina, eu rămăsesem mâna dreaptă a mamei. Eu trebuia să răspund tuturor poruncilor ei, că zicea ea: „Io nu poci ieși de după război, așe că tu trăbă să stai tot lângă mine și să aduci tot ce ți-oi cere la mâna me!” De nici nu mai știu care trăiam satisfacții mai mari la terminarea țesutului, eu sau muma, scăpând și unul și celălalt de o așa povară, întinsă pe săptămâni și săptămâni. Și totuși, ce plăcută amintire am acum, reîntâlnindu-mă cu ele în cartea Doamnelor Petruța Pop și Olivia Bărbuță!

Nu voi stăruii asupra tuturor acestora, căci cartea o face cu atâta limpezime și precizie că m-am și mirat de puterea de reținere, de consemnare și sistematizare până în cel mai mic amănunt. Aș sublinia, totuși, câteva lucruri ce pot prezenta pentru cei mai tineri, dar și pentru ceilalți, interes și curiozitate: cum se obțineau culorile, naturale de bună seamă, pentru țesături și cusături în casă; cum a ajuns bumbacul a fi folosit și la noi în producerea țesăturilor; care este istoricul războiului de țesut încât în veacul al XVII-lea să-l facă și pe călătorul străin Angelo Maria del Chiaro să afirme că în Țările Române „era o adevărată fabrică de țesut în fiecare casă”; care sunt elementele specifice ale costumului pănăzan până la începutul veacului trecut, dintre războaie și de după, tehnica și ornamentația lor, știut fiind faptul că, potrivit afirmației Mariei Zereș, „asemenea unui document de cancelarie așternut cu slove frumos caligrafiate, portul popular este un tip de martor desăvârșit de mână femeilor de la țară, care transmite oamenilor informații despre purtătorul respectivelor haine, cine este, de unde vine, ce vârstă, etnie și statut social are și pentru ce s-a îmbrăcat astfel”.

Și cu toate astea costumul popular nu se mai poartă. Se poartă foarte rar și tot de către mai puțină lume. De ce? Și autoarele și-au pus o asemenea întrebare și au găsit cu cale să ne dea și nouă unele dintre constatările lor. Iată câteva dintre ele: nu se mai poartă pentru că sunt prea înflorate și așa ceva nu se mai poartă; nu le mai șade bine cu așa ceva de când au apărut *hainele nemțești*; fetele le-ar mai purta, dar sunt îndată etichetate de orășence drept țărânci; cer prea mult lucru și e mult mai ușor să-ți cumperi altfel de haine. Așa că, vorba unei bătrâne din sat, „dacă merem noi de pe pământ, nime nu mai face ce-am făcut noi!”

Noroc că studiul Doamnelor Petruța Pop și Olivia Bărbuță a consemnat totul cu atâta exactitate, câtă vreme au avut surse atât de prețioase de informare, lăsându-ne o așa bogăție de informație, atât de frumos și plăcut redată, spre cinstea și lauda lor deopotrivă!

Ioan POPA

ABREVIERI

AAF	–	Anuarul Arhivei de Folclor, Cluj-Napoca
AF	–	Anuarul de Folclor, Cluj-Napoca
AFAR	–	Arhiva de Folclor a Academiei Române, Cluj-Napoca
AFMB	–	Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, Iași
AIEF	–	Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”
ALIL	–	Anuarul de lingvistică și istorie literară, Iași – București
AMEM	–	Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, Iași
AMET	–	Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Cluj-Napoca
AMM	–	Acta Musei Maramorosiensis, Sighetu Marmăției
ANR	–	Arhivele Naționale ale României
ANRM	–	Arhiva Națională a Republicii Moldova
BAR	–	Biblioteca Academiei Române
BRV	–	Bibliografia Românească Veche
CAF	–	Caietele Arhivei de Folclor, Iași
CI	–	Cercetări istorice, Iași
DEICR	–	Dicționarul enciclopedic ilustrat „Cartea Românească
DEX	–	Dicționarul explicativ al limbii române
DIR	–	Documente privind istoria României
DJAN	–	Direcția Județeană a Arhivelor Naționale
DJANI	–	Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Iași
DLRLV	–	Dicționarul limbii române literare vechi (1640-1780).
DRH	–	Documenta Romaniae Historica
GM	–	Graiul Maramureșului
JS	–	Jurnalul de Sighet
MCF	–	Memoriile Comisiei de Folclor
ME	–	Memoria ethnologica, Baia Mare
PS	–	Pentru socialism
REF	–	Revista de Etnografie și Folclor
RF	–	Revista de Folclor
RM	–	Revista Muzeelor
RMM	–	Revista Muzeelor și Monumentelor
RP	–	România pitorească
SCA	–	Studii și Cercetări de Antropologie
SCE	–	Studii și comunicări de etnologie, Sibiu
SCIA	–	Studii și comunicări de istoria artei
TP	–	Tradiții și patrimoniu
VR	–	Viața Românească